

Dieter Henrich Selbstverhältnisse

Reclam

Dieter Henrich

Selbstverhältnisse

Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen
der klassischen deutschen Philosophie

Philipp Reclam jun. Stuttgart

HANS HARRY HENRICH

1881–1938

Dem Vater in dankbarem Gedenken

Universal-Bibliothek Nr. 7852 [2]

Alle Rechte vorbehalten

© für diese Ausgabe 1982 Philipp Reclam jun., Stuttgart

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 1982

ISBN 3-15-007852-0

Einleitung

In allem seinem Verhalten verhält sich der Mensch zugleich auch zu sich selbst. Er kann sich kein Bild von seiner Welt machen, in das nicht ein Bild von ihm selbst eingezeichnet ist. In allen Zweifeln, die er hinsichtlich seiner selbst hat, kommt auch seine Weltorientierung ins Schwanken. Und wenn sich ihm eine neue Welterfahrung erschließt, so findet er sich auch in einem anderen Leben.

Die Tatsache steht außer Frage. Die Einsicht in ihre Bedeutsamkeit ist der Ausgangspunkt der gesamten klassischen deutschen Philosophie. Sie hatte erkannt, daß sich von dieser Tatsache her auch die Grundfragen der Philosophie auf neue Weise und mit Aussicht auf eine tiefbegründete Antwort stellen lassen. Sie erkannte auch, daß dafür voraussetzen wäre, daß die innere Form des Verhaltens zu sich zutreffend aufgefaßt und ausgelegt werden kann. Was aber das Weltverhältnis als solches betrifft und was somit aus der Welt selbst auf keine Weise hergeleitet werden kann, muß wohl besonders schwierige Auslegungsprobleme stellen.

Die folgenden Texte betreffen allesamt die Theorieversuche über Selbstverhältnisse, welche die klassische deutsche Philosophie entwickelt hat. Sie gehen auch allesamt darauf aus, diese Theorieversuche aus ihren Prämissen neu aufzubauen und ihre Begründungen nicht allein von den Argumenten abhängig sein zu lassen, die sich in den Werken der klassischen Philosophien finden.

Drei Formen des Selbstverhältnisses werden dabei zum Problem: das Selbstverhältnis des sittlichen Bewußtseins, aus dem zuerst Kant die gesamte Ethik begründen wollte, das Selbstbewußtsein, das Wahrnehmungen und Gedanken begleiten kann und das jede Weltorientierung implizit durchherrscht, das Selbstverhältnis im letzten Gedanken von dem, was überhaupt ist. Die Theorien der klassischen

Philosophie kommen dort in das Zentrum ihrer Intention und ihrer Stärke, wo sie diese drei Formen des Selbstverhältnisses selbst noch zueinander in eine systematische Beziehung bringen.

Die folgenden Texte sind in drei Abteilungen gestellt. Die erste kann zeigen, welche Problemlagen die Vertiefung der Theorie von Sittlichkeit und Selbstbewußtsein erzwungen haben, bis hin zum Entwurf neuer Methoden und scheinbar paradoxer Begriffsbildungen. Die zweite Abteilung enthält Analysen, welche den Sachgehalt und die Unverzichtbarkeit der Fragen verdeutlichen können, denen die Theorien der klassischen Philosophen nachgingen. In der dritten Abteilung wird zunächst die begriffliche Form von Hegels Theorie, in deren Zentrum das Selbstverhältnis im metaphysischen Begriff des Absoluten steht, in übersehbaren Schritten hergeleitet. Am Ende steht ein Entwurf, der zeigen soll, auf welche Weise sich die Kantische Theorie des Selbstverhältnisses im Bewußtsein vereinigen ließe mit der Theorie Hegels über das Selbstverhältnis im Ganzen dessen, was ist.

Die Texte halten sich nicht im Rahmen der klassischen Theorien, sondern wollen sie unter der Anleitung eigener und gegenwärtiger Gedanken wiedergewinnen und neu formulieren. Sie lösen sich aber nirgends ganz von dem durch diese Theorien erschlossenen begrifflichen Rahmen und wenden sich Fragen der Grundlegung in der Philosophie darum nirgends direkt zu. Aus demselben Grunde bleiben auch die wichtigen Probleme der formalen Selbstbeziehung in Mengenlehre, Semantik und Beweistheorie außer Betracht.

Wie jede Tradition, so kann auch die klassische deutsche Philosophie nur fortwirken, wenn sie sich unter veränderten Bedingungen des Lebens und Denkens von Grund aus neu gewinnen läßt. Das schließt ein, daß in der veränderten Formulierung doch ihre ursprünglichen Einsichten und die Gründe, um derentwillen gerade diese Theorieform versucht

wurde und überzeugte, die leitenden Gesichtspunkte bleiben. Wer eine solche neue Aneignung versucht, kann nicht wissen, ob in ihr der Tradition erneut eine Überzeugungskraft zuwächst, aus der sie weiter wirken kann. Die neue Formulierung könnte auch nur eine Etappe der Geschichte des Abschieds von ihr sein. Entschieden wird darüber im Denken derer, die sich im eigentlichen Zusammenhang der ganzen klassischen Philosophie frei bewegen können, die gegenwärtige Möglichkeiten des Denkens profund erkunden und die zudem verstehen, daß die Philosophie, sofern sie die Verpflichtung auf universales Verstehen preisgeben muß, welche sie zuletzt in der klassischen deutschen Philosophie erfüllte, in ihrem eigentlichen Begriff nicht mehr besteht.

Etwa die Hälfte der Texte wird hier zum ersten Mal veröffentlicht. Die andere Hälfte wird auch in philosophischen Bibliotheken nicht leicht zugänglich sein. Die Abfolge der Texte entspricht der zeitlichen Abfolge ihrer Entstehung. Am Schluß stehen Nachweise über ihren Ursprung und Hinweise auf andere Arbeiten des Verfassers, die zu weiterführender Lektüre geeignet sind.

München, im November 1981

Dieter Henrich

Ethik der Autonomie

Wer das Besondere der Systeme idealistischer Moralphilosophie verstehen will, muß sie und ihre Sittenlehre nicht in ihrer ausgeführten Gestalt kennen. Es genügt, sich davon zu überzeugen, 1. daß ihrer Vielfalt, die verwirrend ist und zu näherer Prüfung zwingt, nur *ein* Prinzip zugrunde liegt, und 2. daß die Bewegung, in der sie aufeinander folgten und immer wieder neue Systementwürfe aus und gegen sich hervortrieben, als eine Entfaltung dieses Prinzips verstanden werden kann. So soll im Folgenden das Gemeinsame in ihnen und der Bewegungssinn der Entwicklung idealistischer Ethik dargestellt werden.

Daß beides zugleich und in einem geschehen soll, besagt auch, daß jenes Prinzip zunächst nicht zusammen mit einer angemessenen Interpretation ausgearbeitet worden ist. Denn von Entwicklung zu sprechen, ist nur dort sinnvoll, wo nichts erklärt ist, wenn man Rückgang auf Früheres annimmt oder Neubeginn. Seit die Schwächen einer Konstruktion der Philosophiegeschichte in Hegelschen Triaden offensichtlich geworden sind, kann Entwicklung aber auch nicht dasselbe meinen wie konsequente Explikation der Wahrheit einer Sache aus der Unmittelbarkeit ihres Erscheinens. Neue Grundgedanken geben der Philosophie Möglichkeiten der Entfaltung frei, die ihren Ausgang in Wesentlichem auch verfehlen können. Der Beginn einer Epoche des Philosophierens enthält sogar zumeist Momente, durch die er ihren Fortgang überragt. Das schließt nicht aus, daß in ihm dennoch jener Ausgang entfaltet wurde und daß nur mit Rücksicht auf ihn zu wissen ist, was im Ausgang eigentlich geschah. Bedeutung und Grenze eines Prinzips zugleich kann nur der beurteilen, der weder den Weg seiner Entfaltung ignoriert, noch die spätere Auslegung von vornherein

auch für die angemessenere hält. Einsichtige Gründe für das Hinausgehen über einen Gedanken müssen nicht immer hinreichend sein. Aber sie verbieten es doch auch, sich auf die Interpretation zu versteifen, in der jener Gedanke zunächst gefaßt worden ist, und ihre Revision zu verweigern. Solange wir das idealistische Prinzip von der Sache selbst noch unterscheiden, wird deshalb der Gewinn, den wir von der Analyse der idealistischen Ethik erwarten dürfen, weder die Rechtfertigung ihres Endes noch die Apologie ihres Ausganges sein. Das Vorhaben, Gemeinsamkeit und Bewegungssinn der idealistischen Ethik aufzuzeigen, soll und muß weder auf das eine noch auf das andere hinauslaufen.

Das Prinzip idealistischer Ethik wurde zuerst von Kant in der Formel von der Autonomie der Vernunft ausgesprochen. Hegel ist der letzte gewesen, der es seiner Philosophie der Sittlichkeit zugrunde gelegt hat. Trotz der Korrekturen, die in letzter Zeit an der Vorstellung angebracht wurden, die Bewegung vom einen zum anderen sei ausreichend für das Verständnis idealistischer Philosophie, ist es doch zulässig, hinsichtlich des Grundlegungsproblems der Ethik mit ihren Namen Ausgang und Ende einer Entwicklung zu bezeichnen. Sie muß verstanden sein, ehe man die Gründe Kants, ihr die Zustimmung zu verweigern, oder Gedanken des späten Fichte oder Schellings gegen sie zur Geltung bringen kann. Dieses Verständnis muß aber allererst erarbeitet werden. Dazu können wir beitragen, wenn wir davon überzeugen, daß in der Nachfolge Kants dessen Prinzipien und Motive auch dort festgehalten worden sind, wo eine Revision seiner Ergebnisse stattfand; und daß solche Revisionen sich verstehen konnten als konsequentere Auslegung eben jener Prinzipien selbst.

Will man verstehen, in welchem Sinne mit dem Prinzip der Autonomie der Vernunft eine neue Phase von Versuchen begann, eine Grundlegung für die Ethik zu gewinnen, so muß man von dem absehen, was in dieser Formel zur

Sittenlehre gehört und zu Kants Aufruf an die Vernunft der vernünftigen Wesen, sich auf sich selbst zu besinnen. Faßt man sie aber als Ausdruck für einen theoretischen Versuch, so besagt sie zunächst, daß es möglich sei, die Phänomene des sittlichen Bewußtseins vollständig aus dem Wesen der Vernunft zu verstehen. Dieser Gedanke ist gewiß nicht neu. Eher scheint er ein Gemeinplatz der Tradition der Ethik zu sein, in der er schon im Altertum und im Mittelalter gleichermaßen seinen Ausdruck im *ὁρθὸς λόγος* des Aristoteles und in Ciceros ›*recta ratio*‹ fand. Ihre Bedeutung erhält die Formel erst durch eine neue Analyse des sittlichen Bewußtseins selbst, von der Kant ausging. Sie erfolgte im Gegenzug gegen Theorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, welche die Unzulänglichkeit der Vernunftmoral der Tradition aufgedeckt und ihr eine Ethik auf psychologischer Grundlage entgegengestellt hatten. In der Zeit nach ihr und bei Kenntnis ihrer Leistungen war der vernünftige Ursprung des sittlichen Wesens des Menschen nur noch zu verteidigen, wenn zugleich der Begriff der Vernunft neu und tiefer gefaßt wurde. Dieses veränderte Verständnis von Vernunft, das der philosophische Idealismus zuerst in der Ethik ausgearbeitet hat, mußte aber auch für seinen Begriff der Philosophie im ganzen bedeutsam werden. So umfaßt also die Problematik, die mit der Formel der Autonomie der Vernunft durch Kant erschlossen worden ist, drei Bereiche, die sich wechselseitig aufeinander beziehen: 1. eine neue Analyse des sittlichen Bewußtseins und seiner Gestalten, 2. eine Theorie über den Ursprung aller seiner Momente im vernünftigen Wesen des Menschen, 3. eine Grundlegung der Philosophie im ganzen, in deren Vernunftbegriff die Orientierung am sittlichen Bewußtsein eingeht. Für sie wird die Möglichkeit, Sittlichkeit zu begreifen, zum Kriterium, an dem sich entscheidet, ob und in welchem Umfang ein Entwurf der Ontologie oder der Theorie der Subjektivität angemessen ist.

Die vielzitierte Identitätsthese des spekulativen Idealismus

hat in dieser Problemkonstellation ihren Ursprung. Sie ist auch in ihren späteren Ausführungen, die den Ausgang vom Problem der Ethik verlassen haben, zumindest genetisch von ihr abhängig: Das sittliche Bewußtsein fordert von der Philosophie, es aus der Struktur der Vernunft zu verstehen. Es lassen sich jedoch in ihm Momente unterscheiden, die in einer Weise voneinander verschieden sind, die ihre Reduktion auf eines von ihnen verbietet. Dennoch muß die Vernunft als eine begriffen werden. – Auf anderem Wege ergibt sich das gleiche so: Wenn Vernunft das sittliche Bewußtsein erklären soll, so muß sie anders gefaßt werden, als das in der Analyse des Wissens vom Seienden geschah: Von der theoretischen muß eine praktische Vernunft unterschieden werden. Die Einheit beider läßt sich aber nicht als Selbigkeit von Einem fassen.

Das Phänomen, an dem der spekulative Idealismus zuerst eine unauflösbare Einheit aufeinander nicht reduzierbarer Momente nachgewiesen hat, ist das Selbstbewußtsein. In ihm ist ein Gedachtes und das Denken dieses Gedachten zugleich voneinander verschieden und ein und dasselbe, und zwar so, daß ihre Einheit durch keines der beiden Momente hervorgebracht oder gestiftet sein kann.

Selbstbewußtsein und Sittlichkeit sind somit die Phänomene, welche die idealistische Bewegung in Gang brachten und die Kantische Formel der Autonomie der Vernunft über die Bedeutung hinausführten, die ihr in der kritischen Philosophie und ihrer Grenzbestimmung der Erkenntnis zunächst gegeben worden war.

Es ist charakteristisch für die Position Kants, daß er beide Zusammenhänge gesehen und bewußt gemacht hat und daß zugleich er es gewesen ist, der die Möglichkeit bestritt, sie in einer philosophischen Theorie systematisch zu entfalten. Er hat den Begriff der praktischen Vernunft neben den der theoretischen gestellt. Und er ist es auch gewesen, der die praktische Vernunft von der theoretischen durch Momente unterschied, die im sittlichen Bewußtsein eine unauflösbare

Einheit eingehen, ohne doch auseinander begriffen werden zu können. Die Forderung, es müsse die Einheit der Vernunft in beiden Funktionen und es müsse auch die Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit begriffen werden, läßt sich aus der Kantischen Ethik nur dann ableiten, wenn man die theoretischen Gründe verkennt, die einer solchen Ableitung entgegenstehen und die geradezu den Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft definieren. Über sie hat sich die idealistische Ethik zu schnell hinweggesetzt. Sie tat es unter anderem deshalb, weil sie davon überzeugt war, daß jene Grenzbestimmung der Analyse des sittlichen Bewußtseins unzulässige Einschränkungen auferlege. Kant hat nach ihrer Meinung zwar den Begriff der Vernunft präzise genug gefaßt, um mit seiner Hilfe das Problem der Ethik zu formulieren. Aber er war zugleich außerstande, innerhalb der Grenzen, welche die Vernunftkritik der theoretischen Einsicht auferlegt hat, die Struktur des sittlichen Bewußtseins angemessen zu begreifen.

Berücksichtigt man diesen Zusammenhang, so gewinnt die idealistische Kritik an Kants Sittenlehre, also der ausgeführten Form seiner Theorie des sittlichen Bewußtseins, das ihr gebührende Gewicht. Ist einmal eine Fragestellung von der Art wie die Kantische erarbeitet, so muß eine Kritik an dem Inhalt einer Ethik unmittelbar zu einer Kritik an ihrer Grundlegung führen. Sofern aber die diese Grundlegung leitende Idee anerkannt bleibt, muß der Versuch unternommen werden, sie neu zu fassen und auf andere Weise eine Systematik aus ihr zu entwickeln. In mehreren aufeinanderfolgenden Stufen ist in der idealistischen Philosophie das Ungenügen an Kants Sittenlehre der Anlaß gewesen, das Grundlagenproblem der Ethik erneut in Angriff zu nehmen und zugleich damit den Begriff der Philosophie selbst neu zu bestimmen. Dabei wurde stets, und zwar zu Recht, der Anspruch erhoben, daß nicht aufgegeben sei, was Ausgang und Leitgedanke der Kantischen Ethik gewesen ist, das Prinzip der Autonomie der Vernunft.

In welchem Sinne es erhalten und zugleich entwickelt wurde und wie bei dieser Entwicklung die Kritik der Kantischen Sittenlehre und das Problem der Grundlegung der Ethik zusammenwirkten, davon soll im Folgenden ein erster Begriff gegeben werden. Er mag einer näheren Erörterung dienlich sein.

1. Das Problem der Autonomie

Das Besondere der Position Kants im Grundlagenproblem der Ethik läßt sich schon aus dem Titel der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ entnehmen. Den Begriff ›Praxis‹ definiert Kant nicht so sehr im aristotelischen Sinne des Wortes als vielmehr im Sinne der ›Poiesis‹ als ›Bewirkung eines Zweckes‹, die aufgrund einer Vorstellung von bestimmten Prinzipien des Verfahrens, ihn zu bewirken, erfolgt. Unterschieden ist sie nicht nur von einem mechanischen Prozeß, sondern auch von der Tätigkeit eines zweckmäßig organisierten Wesens, ob es nun von seiner Tätigkeit weiß oder nicht. Denn auch in diesem Fall wird der Zweck nicht ›aufgrund‹ der Vorstellung des Zweckes und der geeigneten Mittel für ihn verwirklicht. Die Eigenschaft des Menschen, durch die er zu solcher Zwecktätigkeit imstande ist, nennen wir seinen Willen. ›Praktisch‹ heißt deshalb auch alles, ›was zur Willensbestimmung hinreicht‹.¹ Die Vernunft ist also praktisch dann, wenn in ihr hinreichende Gründe für den Willen gelegen sind, einen bestimmten Zweck zu verwirklichen.

Nun ergibt sich bereits aus der Definition von Praxis, daß nur das praktisch sein kann, was allgemeine Prinzipien des Handelns enthält. Das Besondere aus dem Allgemeinen zu bestimmen, ist nach Kant die eigentümliche Leistung der Vernunft. Praxis ohne Vernunft läßt sich also gar nicht denken, obzwar eine Vernunft gedacht werden kann, die nicht praktisch ist, sondern nur eine Zwecktätigkeit unter-

sucht, die faktisch geschieht (wie im organischen Naturprozeß). Das eigentümliche Problem einer Kritik der praktischen Vernunft liegt in der Frage, auf welche Weise Vernunft praktisch ist. Sie kann es nämlich in zwiefachem Sinn sein, als ›reine‹ und als ›empirisch bedingte‹ praktische Vernunft. Die empirisch bedingte entwickelt zwar ›Prinzipien‹ für die Praxis, aber mit Rücksicht auf Antriebe zum Handeln, die nicht in ihr selbst ihren Grund haben; etwa den Grundsatz, Vorsorge für den Winter zu treffen deshalb, weil Hunger und Kälte widrige Empfindungen und schädliche Zustände sind, die man zu vermeiden wünscht. Rein wäre nur eine solche praktische Vernunft, die für sich allein und ohne jede Rücksicht auf andere Handlungsimpulse, die nicht in ihr gelegen sind, ›zur Willensbestimmung hinreicht‹. Es ist Kants These, daß solche Vernunft wirklich ist. Der Kritik der praktischen Vernunft hat er die Aufgabe gestellt, diejenigen zu widerlegen, die meinen, daß unsere Vernunft praktisch nur dann sein könne, wenn sie zugleich empirisch bedingt ist. Während die Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit der Erkenntnis auf Erfahrung begrenzt und sich somit gegen einen Gebrauch der Vernunft nur aufgrund ihrer selbst richtet, will die Kritik der Vernunft in ihrer praktischen Gestalt gerade ihren empirisch bedingten Gebrauch treffen.² Die Titel der beiden Werke sind also nicht einfach analog, sondern eher gegensinnig zu lesen. Die reine theoretische und die empirisch bedingte praktische Vernunft erheben unberechtigte Ansprüche und zwingen zur Kritik.

Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Werken ist dieser: Kant zieht im Falle der theoretischen Vernunft die Grenze zwischen der legitimen und der bloß täuschenden Erkenntnis auf der Scheide zwischen der empirisch bedingten und der reinen. Er tut es, indem er die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis aus Erfahrung aufweist. Denn aus einer Analyse dieser Bedingungen ergibt sich die Unmöglichkeit reiner Vernunftkenntnis ohne Beziehung

auf mögliche Erfahrung. – Die Kritik der praktischen Vernunft weist aber den Anspruch der empirisch bedingten Vernunft, nur sie allein sei Grund von Praxis, nicht durch einen Beweis gleicher Art ab. Er müßte die Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft demonstrieren. Einen solchen Beweis hält Kant aber für unmöglich. Das bedeutet, daß er der Meinung ist, es lasse sich wohl die Struktur, nicht aber der Grund der Sittlichkeit erkennen. Deshalb kann er Zweifel an ihrer Realität auch nicht direkt, sondern nur auf dem Umweg über die Widerlegung der gegen sie vorgebrachten Gründe entkräften. Eine Widerlegung dieser Art ist schon im Titel der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ angekündigt. Dafür, daß die Philosophie auf diesem Felde nicht weiterkommen kann, ist nicht eine zufällige Schwäche unserer Erkenntniskraft verantwortlich zu machen. Es ist vielmehr die aus praktischer Vernunft verstandene Sittlichkeit selbst, die uns dazu nötigt, die Fragestellung einer Theorie dieser Vernunft zu beschränken.

Die Gründe, die Kant für diese Lehre vorbringt, sind auch für die folgenden idealistischen Systeme von Gewicht gewesen. Sie sind zum Teil theoretischer Art: Wenn reine praktische Vernunft wirklich ist, so ist Freiheit ihr Grund; die aber ist aller theoretischen Einsicht unzugänglich. Zum Teil aber entnahm er sie einer Analyse des sittlichen Bewußtseins: Wenn reine praktische Vernunft wirklich ist, so setzt sie eine uns unverständliche Einheit von Vernunft und Triebkraft des Willens voraus. Von dieser zweiten Begründung wollen wir ausgehen.

Autonomie der Vernunft ist das Prinzip der Kantischen Moralphilosophie. Die Vernunft ist dann autonom, wenn sie als ›reine‹, für sich allein und ohne Rücksicht auf von ihr verschiedene Gründe oder Antriebe zur Willensbestimmung hinreicht. Soll die Vernunft aber rein für sich bestimmend für den Willen sein, so muß sie zwei Bedingungen genügen. Sie muß in zwiefachem Sinne Handlungen begründen:

1. Die Vernunft muß Prinzipien des Handelns enthalten, die

angeben, *was* der Wille will. Sie muß bestimmte Handlungen als vernünftige qualifizieren, ohne daß andere Gründe als die dabei im Spiele sind, die sich aus der Struktur der Vernunft selbst ergeben. Autonom ist die Vernunft nur dann, wenn sie einen Grund an die Hand gibt, den rechten Willen zu erkennen, noch ehe sie zur Erkenntnis der Strukturen des Seienden oder grundlegender Handlungstendenzen der menschlichen Natur gelangt ist. In der Form der Vernunft muß ein *principium diiudicationis bonitatis* gelegen sein.

2. Wenn die Vernunft auch dazu imstande wäre, so könnte sie dennoch ohne Autonomie sein – wenn nicht zugleich sie es wäre, die der ›rectitudo‹ des Willens ihre *Verbindlichkeit* gibt. Würde sie nur das Rechte erkennen, nicht aber zugleich Grund seiner verpflichtenden Kraft sein, so wäre sie zwar das Vermögen, durch das es uns bekannt wird, aber nicht sein Ursprung. Es gäbe eine *Autognosie* der Vernunft hinsichtlich vernünftigen Handelns, aber keineswegs eine *Autonomie*. Zu ihr gehört ebensosehr, daß die Vernunft die Kraft hat, Handlungen zu bewirken, die allein deshalb geschehen, weil sie vernünftig sind. Sowenig, wie die Einsicht eines aus autonomer Vernunft Handelnden auf von ihr verschiedene Sachverhalte geht, sowenig entstammt die Energie seines Willens anderen Quellen als eben dieser Einsicht selbst. Er tut das Rechte nicht aus einem Interesse, in dessen Dienst die Einsicht tritt, sondern um seines Rechtseins willen, das er einsieht. Es muß also aus Vernunft ein *principium executionis bonitatis* geben.

Beide Momente zusammen definieren erst den Begriff der Autonomie der Vernunft. Kant hat dies nicht immer mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen und dadurch viele Mißverständnisse ermöglicht. Dennoch ist das Problem der Kritik der praktischen Vernunft in dieser Doppelung gelegen. Mehr noch: sowohl Kants eigene Entwicklung zur Kritik der praktischen Vernunft hin, als auch die Bewegung der idealistischen Ethik, die von ihr den Ausgang nahm, sind

von diesem Problem bestimmt gewesen. In beiden Fällen lautete die Frage nach der Eigenart und der Möglichkeit von Autonomie der Vernunft: *Wie können jene zwei Momente in ein und demselben Begriff von Vernunft zusammengefaßt und wie kann aus ihrer Einheit das sittliche Wesen des Menschen verstanden werden?* Es war der Begriff des Guten, der Kant zum erstenmal in die Nähe dieser Problematik führte. In ihm ist nämlich, wird er in seiner sittlichen Bedeutung genommen, ein Doppelsinn gelegen, der dem im Begriff der Autonomie des Willens nahekommt, obwohl er nicht mit ihm identisch ist. Wir nennen das gut, was getan wird. Ebenso aber nennen wir den gut, der das Gute tut. Tun und Getanes, Wille und Gewolltes werden gut genannt, und zwar so, daß wir sittliche Hochachtung nur für den Willen haben, der das will, was ihm als das Gute erscheint, und der es nicht nur um seines Vorteils willen erstrebt. Akt und Inhalt des Aktes werden mit dem gleichen Wort bezeichnet, das dennoch nicht homonymisch ist. Denn was wir meinen, ist gerade die Einheit der beiden, die aufgelöst sich vorzustellen den Sinn von »gut« verfehlen heißt.

Kant hat die Vermutung ausgesprochen, die Einheit der beiden müsse sich aus dem Akt des Willens verstehen lassen. Denn unsere Wertschätzung gilt nur dem Willen, der auf »das Gute« geht, unabhängig davon, ob er es verwirklicht oder ob stärkere Kräfte seine Absicht vereiteln. Wir schätzen also nicht das Dasein des Guten, das er will, sondern allein sein Wollen. Mit dem Hinweis auf dieses Phänomen beginnt die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, und ihr erster Satz ist in aller Munde: Wir können uns nichts denken, »was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«. ³ In diesem Satz spricht sich nicht nur moralischer Enthusiasmus aus. Er ist vielmehr Anlaß, ein theoretisches Problem zu entwickeln: Kant meint, daß bisher niemals bemerkt worden sei, was dieses allgemein zugestandene Urteil des sittlichen Bewußtseins für die Theorie von der Sittlichkeit bedeutet. Geht man vom

Inhalt der Handlung aus, so läßt sich nicht begreifen, warum das Gutsein des Willens unbedingt geschätzt wird. Wohl aber lohnt der Versuch, zu einer den Phänomenen angemessenen Ethik zu gelangen, indem man die Form der Güte des Willens auch als Regel seiner möglichen Inhalte annimmt.

Der Entschluß, diesen Versuch zu wagen, ist die erste kopernikanische Wendung Kants. Sie erfolgte schon im Jahre 1765.⁴ Lange bevor er auf den Gedanken kam, die Gegenstände der Erkenntnis könnten sich auch nach den Gesetzen unserer Anschauung richten, hatte er bemerkt, daß es mit der Erklärung der Sittlichkeit aus bestimmten Gegenständen des Willens »nicht gut fort wollte«; und er fand, daß es »besser gelinge«,⁵ wenn er annahm, daß die Gegenstände dem Willen selbst entspringen. Schon die Stoiker hatten die Güte des Willens allein lobenswert gefunden: »Si desint vires, tamen est laudanda voluntas«;⁶ »in magnis voluisse sat est«.⁷ Kant wiederholt ihre Worte nun in emphatischem Sinne: »Absolut ist jene Vollkommenheit, welche in Beziehung darauf, ob sie etwas bewirkt oder nicht, unbestimmt ist; sie wird moralisch genannt.«⁸ Unrichtige Prinzipien der Ethik verdunkeln die Maßstäbe der sittlichen Wertschätzung. Wird die Einsicht, daß nur der gute Wille schlechthin gut sei, konsequent festgehalten, so verschwindet nicht nur diese Dunkelheit, sondern zugleich diejenige, welche das Grundlagenproblem der Ethik bisher umgeben hat.

Diesen Gedanken faßte Kant, lange bevor er zur Formulierung der Autonomie der Vernunft kam. Wenn man die beiden Prinzipien der Beurteilung und der Ausübung, die in ihr gemeint sind, den beiden Bedeutungen von »gut« in der Rede vom guten Willen zuordnet, so wird deutlich, daß zumindest für ihn dem Prinzip der Ausübung des Guten der Vorrang gebührt. Ist der gute Wille die Autonomie der Vernunft in ihrer Verwirklichung, so wird eine Handlungskraft, die sich aus sich selbst entfaltet, zugleich als Grund für das gedacht, worauf ihr Handeln geht. Ehe die Frage nach

ihrer Möglichkeit gestellt werden kann, müssen beide Momente für sich und in ihrer Beziehung zueinander hinreichend verstanden sein.

Kants erste kopernikanische Wendung hat aber zunächst nur zur Lösung des Problems geführt, wie ein Prinzip für die Beurteilung des Guten gefunden werden kann. Zur Klarheit über den Grad der Schwierigkeit, den das Problem des principii executionis enthält, ist er erst später gekommen. Und während die erste Lösung ihm sofort gelang, hat er jene Schwierigkeit erst um 1785 und auch dann nur in einer Weise behoben, die für ihn selbst nicht ebenso befriedigend sein konnte.

2. Die Beurteilung des Guten (*principium diiudicationis*)

Wenn die Struktur des vernünftigen Willens selbst einen Grund zur Unterscheidung von gutem und bösem Tun an die Hand gibt, so ist die Moralphilosophie von einer Schwierigkeit befreit, die man so formulieren kann: Entweder man muß den Rang der sittlichen Bildung eines Menschen von dem Grade seiner Weltkenntnis abhängig machen, oder den Grund der moralischen Unterscheidung in ein Gefühl setzen und die Lehre von der rationalen Grundlage der Moral aufgeben. Wenn aber die Vernunft, ihrer Form nach, für sich allein genügt, die rechte Handlungsweise zu erkennen, so steht der »gemeine Mann« als sittliches Wesen dem »Forscher« in nichts nach. Nicht zufällig hat Kant sein principium diiudicationis zur Zeit seiner Rousseau-Begeisterung entdeckt. Denn es ist die Bedingung dafür, daß auch die Theorie den Menschen als solchen ehren kann. Um das Gute zu erkennen, ist nicht nötig »vasta astutia et sagacitas consectoria (große Schlaueit und genau folgender Scharfsinn)«. ⁹ Es genügt der gute Wille und die natürliche Menschenvernunft, der es leicht fällt, sich selbst in allen Handlungen richtig zu verstehen.

Die Moralphilosophen hatten schon vor Kant Versuche unternommen, die Rede von der *recta ratio* konkret zu fassen und ein Beurteilungsprinzip des Guten zu entwickeln, das keine Weltkenntnis voraussetzt und doch eindeutige Entscheidungen erlaubt. So hatte Christian Wolff den formalen Charakter des Guten in der Übereinstimmung aller Tätigkeiten im größtmöglichen Ausmaß sehen wollen. William Wollaston meinte, man könne gute Handlungen an ihrer »inneren Wahrheit« erkennen, während böse immer zugleich einen Verstoß gegen einen evident wahren Satz implizieren. Kants Einwand gegen diese Theorien läuft zuletzt darauf hinaus, daß sie die Vernunft nicht in ihrem praktischen Gebrauch zugrunde legen, sondern aus der Form der Vernunft nur als *Erkenntnis*vermögen Regeln für den Willen ziehen. Diese Regeln enthalten dann in jedem Falle zwei Fehler. 1. Sie verfehlen ihr Ziel, indem sie für die Anwendung der Beurteilungsregel doch Weltkenntnis voraussetzen müssen – wenn auch nur in einem begrenzten Maße. Wer die Übereinstimmung seiner Tätigkeiten beurteilen will, muß die Natur des Menschen kennen. Wer Verstöße gegen Wahrheiten erfassen will, dem müssen sie bekannt sein. Dann hat aber der ein klareres sittliches Urteil, der die menschliche Natur besser und der mehr Wahrheiten über die Dinge kennt. 2. Sie verfehlen ihr Ziel, weil mit ihrer Hilfe keine Entscheidung zwischen einander entgegengesetzten Handlungen möglich ist, von denen eine im sittlichen Bewußtsein in aller Klarheit verworfen wird. Sie sind also nicht mit der Regel identisch, die das sittliche Bewußtsein wirklich anwendet, und im übrigen tautologisch: Sie setzen die Erkenntnis des Guten schon voraus. Der Verbrecher muß nur konsequent sein, um eine Übereinstimmung in seinem Wesen hervorzubringen, die der des Guten formal in nichts nachsteht (gegen Wolff). Der Dieb verletzt zwar die Wahrheit, daß eine Sache nicht in seinem Besitz ist. Wer aber nicht stiehlt, verletzt eine andere Wahrheit, nämlich

die, daß vieles im Besitz anderer ihm selbst nützlicher ist als ihnen (gegen Wollaston).

Kant hat von diesen beiden Versuchen gelernt. Der seine unterscheidet sich von ihnen darin, daß die Frage, auf welche Weise ich wissen kann, was gut ist, beantwortet wird durch die Form der Vernunft in ihrem Verhältnis zum Willen. »Wahrheit« (Wollaston) und »Übereinstimmung« (Wolff) hat der Wille nur in Beziehung auf sich selbst, nicht auf Anlagen oder Sachverhalte. Der böse Wille kann aber nicht mit sich und allem Wollen in durchgängiger Übereinstimmung sein und ist deshalb außerstande, seine Maximen öffentlich bekannt zu machen. Die Formel, in der Kant die Forderung des rechten Selbstverhältnisses im guten Willen ausgesprochen hat, ist der kategorische Imperativ: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«¹⁰

Obwohl Wolff und Wollaston ein formales Kriterium für die Unterscheidung von gut und böse angeben wollten, hatten sie doch noch nicht jene Wendung vollzogen, die wir die erste kopernikanische in Kants Denken nannten. Sie haben noch nicht die Gegenstände des Willens von seiner eigenen Form abhängig gemacht. Kant war aus guten Gründen der Meinung, nur auf diesem Wege lasse sich die unvergleichliche Güte des Willens selbst verstehen; – nur der kategorische Imperativ vermeide die seit Rousseau anstößige Paradoxie, daß der Gelehrte als solcher auch im sittlichen Urteil überragt; – und er allein sei kein imperativus tautologicus. Sieht man diese Vorzüge mit Kants Augen und auf dem Hintergrund der Aporien der traditionellen Ethik, so wird man leicht verstehen, warum gerade die Lehre vom kategorischen Imperativ die beständigste aller Theorien in Kants eigener Entwicklung gewesen ist. Sie wurde sechzehn Jahre vor dem Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft« ausgearbeitet (1765) und auch im Spätwerk¹¹ nirgends in Frage gestellt.

Schon bald nach Kant ist gegen dieses Prinzip der Beurteilung des Guten eingewendet worden, es sei leer und könne zur Rechtfertigung von allem und jedem dienen. Am nachdrücklichsten und in seltener Übereinstimmung wurde dieser Vorwurf von Hegel und von Schopenhauer erhoben. Träfe er zu, so wäre er um so erheblicher, als Kant sein Verdienst gerade darin sehen wollte, von den Tautologien Wolffs und Wollastons losgekommen zu sein. Es läßt sich aber zeigen, daß er in dieser Form und Allgemeinheit nicht haltbar ist. In der Kritik der Nachfolger an Kant ist zwar vieles Berechtigte. Sie läßt sich aber nur dann fruchtbar zur Geltung bringen, wenn der genannte Vorwurf zunächst entkräftet ist.

Dazu genügt es, sich davon zu überzeugen, daß und auf welche Weise die Formel des kategorischen Imperativs wirklich Inhalte des sittlichen Willens bestimmt. Kant hat das beste Beispiel für eine solche Ableitung auch als erstes entwickelt und sich in das Handexemplar eines soeben erschienenen Buches notiert.¹² In ihm wird geprüft, ob der Gutwillige einen Getreidediebstahl wollen kann oder nicht. Müßte man nach Wolff diese Frage beantworten, so hätte man zu untersuchen, ob der Trieb, fremdes Gut sich anzueignen, einer Seelenverfassung zugehören kann, in der die größtmögliche Harmonie herrscht. Mit Wollaston würde man zusehen, ob im Akt des Diebstahls Wahrheiten über das begehrte Getreide anerkannt oder verletzt werden. Wer Kants Formel anwenden will, muß (zumindest in diesem Falle) nur die Intentionen, die im Willen selbst gelegen sind, daraufhin prüfen, ob sie der Form der Vernunft, der Allgemeinheit, angemessen sind, oder ob sie ihr widersprechen. Diese Betrachtung »qua voluntatem«¹³ geht davon aus, daß der Dieb das Getreide in der Absicht stiehlt, es sich anzueignen. »Nimm an, daß ich mich anschicke, das Getreide eines anderen zu stehlen. Weil ich keinen Menschen kenne, der unter der Bedingung, daß ihm selbst geraubt wird, was er erworben hat, überhaupt eines anderen Gut erwerben will,

so will ich das für mich, was ich für die Allgemeinheit gerade nicht will.« Auch der Dieb erwirbt, aber ohne Vertrag, durch bloße Wegnahme. Würden alle, die erwerben wollen, voraussetzen müssen, daß erworbenes Gut geraubt wird, so gäbe es keinen Erwerb – und das in doppeltem Sinne: Weder würde das Gut erworben, das der Dieb nunmehr stiehlt, noch würde der Dieb stehlen; denn auch sein Diebesgut ginge ihm durch anderer Raub verloren. Der Dieb kann also seine Absicht nicht als eine solche unterstellen, die ganz allgemein von jedem in Beziehung auf jede Sache gehegt wird. In dieser Allgemeinheit läßt sich der Grundsatz, der seiner Handlung zugrunde liegt und innewohnt, nicht einmal denken, geschweige denn von ihm selbst wollen.

Ähnlich, wenn auch nicht in der gleichen Unmittelbarkeit »qua voluntatem«, läßt sich der Widerspruch in einem Willen aufdecken, der jede Hilfe für andere verweigert, wenn sie nicht in seinem Interesse liegt. In diesem Falle ist es allerdings widerspruchslos möglich, die Maxime als solche zu verallgemeinern, solange man nicht den Zweck berücksichtigt, den der hegt, der seine Hilfe unter allen Umständen versagt. Er will nur sein eigenes Glück befördern. An dieser Stelle ist nun auch in der Kantischen Deduktion Weltkenntnis von Bedeutung, wenn auch eine solche elementarer Art, die dem Wissenschaftler keinen Vorrang im sittlichen Leben einräumt: Jeder Mensch weiß, daß es Fälle gibt, in denen sein eigenes Glück von der Hilfe anderer abhängen kann.¹⁴ Weigert er sich nun, selbst jemals zu helfen, so strebt er für sich einem Zweck nach, der dann, wenn er der Zweck aller wäre, seine eigene Verwirklichung vereiteln würde. Dies kann nicht die Absicht eines vernünftigen Willens sein, dessen Maximen stets der Form der Vernunft (strenger Allgemeinheit) genügen.

Dieses zweite Beispiel gibt zu einigen Bemerkungen Anlaß. Zunächst ist vor dem Mißverständnis zu warnen, daß diese Operation zu der angeblich sittlichen Forderung führt, man solle mit Rücksicht auf das eigene Glück Hilfe für andere

nicht gänzlich ausschließen. Sie ergibt im Gegenteil offenbar die Forderung, die *Maxime*, nur das eigene Glück suchen zu wollen, ganz und gar aufzugeben. Die neue *Maxime*, die einem vernünftigen Willen zugehören kann, ist nicht die, im Interesse des eigenen Glücksverlangens auch ein Anrecht auf die Hilfe anderer zu erwerben. Sie will das eigene Glück niemals unter Hintansetzung des Glückes anderer suchen. Jenes Mißverständnis wird dadurch erleichtert, daß man den kategorischen Imperativ bisher stets für ein Auswahlprinzip unter schon gegebenen *Maximen* gehalten hat.¹⁵ Wäre er dies, so würde er von zwei *Maximen* des empirisch bedingten Willens eine verwerfen und eine andere legitimieren. Im gegebenen Fall wäre dann die berechnende *Maxime* legitim, die sich die Hilfe im Notfall durch hilfreiche Rücksicht auf andere erkaufte. Sie hält aber ebensowenig der Probe der Verallgemeinerung stand wie die andere. Denn ich kann nicht wollen, daß mir andere in der Not nur dann helfen, wenn ihr eigenes Interesse ihnen dies gebietet. Jene *Maxime*, in der mein eigenes Glück nur zusammen mit dem anderer angestrebt ist, läßt sich deshalb nicht unter schon gegebenen Grundsätzen des Handelns auswählen, weil sie gar nicht als Folge natürlicher Interessen des Willens gedacht werden kann. Sie ist vielmehr vom vernünftigen Willen *gebildet* auf Grund der Überlegung, daß alle *Maximen* des individuellen Glücksverlangens keine vernünftige Allgemeinheit ergeben. Das ist selbst dann der Fall, wenn man eine »natürliche« Neigung annimmt, allen Menschen ohne Unterschied zu helfen. Denn die Forderung an den guten Willen verlangt Hilfe ohne alles Belieben und nach Kants Meinung außerdem Rücksicht auf die Würdigkeit der Hilfebedürftigen bei der Zuwendung meiner Hilfe gerade an diesen oder jenen. Es ist schlechthin undenkbar, daß ein solches Wollen einer Neigung entspringt, die nur von der Vernunft sanktioniert wurde.

Das Verhältnis des Gewollten zum guten Willen in Kants Ethik ist vergleichbar mit dem von Gegenstand und Ver-

stand in seiner Theorie der Erkenntnis. In beiden ist der Inhalt eines Wissens (vom Gegebenen oder vom Guten) abzuleiten aus einer Funktion (der synthetischen Einheit des Bewußtseins oder der Allgemeinheit der Vernunft). In beiden ist dieser Inhalt aber nicht unabhängig von jeder Beziehung auf Gegebenheit, sondern nur eine bestimmte Weise, sie aufzufassen. Auch das Gute, das der gute Wille will, gewinnt seinen Sinn jeweils nur aus einer Verallgemeinerung der Materie des empirisch bedingten Willens. Gut ist die Materie eines Willens von einer bestimmten Form, die ihrerseits Form schon vorausgesetzten empirisch bedingten Wollens ist. Es liegt vielleicht nahe, den Begriff des Guten entweder als Bezeichnung einer Klasse von gegebenen Handlungsweisen oder als einen spezifischen Inhalt zu deuten, der mit empirisch bedingten Absichten nichts gemein hat. Auf Kants Standpunkt scheiden aber beide Möglichkeiten aus. Beide setzen nämlich voraus, daß ›Gut‹ ein an und für sich wohlbestimmter Inhalt sei. Für ihn kann ›Gut‹ aber nur den einer bestimmten Form zugehörigen Inhalt meinen, der nicht aus der Form allein, sondern dadurch gewonnen wird, daß man einen vorgegebenen Inhalt dieser Form entsprechend faßt. Sittliche Maximen sind deshalb weder sanktionierte natürliche noch solche, die sich auf einen von aller Natur verschiedenen Gegenstand richten. Sie sind Einschränkungen des natürlichen Strebens und damit zugleich Erweiterungen dessen, auf das es geht. So wird in dem Beispiel der Forderung, sich das Glück anderer zum Zwecke zu machen, der Inhalt unserer Maxime um das Glück anderer dadurch *erweitert*, daß unser Streben nach eigenem Glück einer Bedingung unterstellt und somit eingeschränkt wird. Wenn es also auch nicht wahr ist, daß der kategorische Imperativ schließlich doch auf eine bloße Tautologie hinauskommt oder auf eine Formel zur sittlichen Rechtfertigung der Selbstliebe, so fällt damit nicht jede Kritik gegen ihn dahin. Die beiden Einwände, die man mit Recht gegen ihn richten kann, behaupten, daß er 1. nicht alle vom sittlichen

Bewußtsein anerkannten Pflichten abzuleiten erlaubt und daß er 2. auch bei solchen Pflichten, die aus ihm folgen, die Intention des sittlichen Bewußtseins selbst nicht berücksichtigen kann.

Kant hat es anerkannt, daß seine Ethik der ›gemeinen sittlichen Menschenvernunft‹ gerecht werden muß. Ein anderes Kriterium für die Angemessenheit einer Theorie der Sittlichkeit läßt sich auch gar nicht denken. Beide Einwände sind also zwar nicht selbst systematischer Art, haben aber zum Ergebnis, daß *der kategorische Imperativ nicht einziges und nicht oberstes Prinzip der Ethik sein kann*. Sie zwingen dazu, erneut die Frage zu stellen, wie aus einer Betrachtung des Guten ›qua voluntatem‹, also auf der Grundlage des Prinzips der Autonomie, philosophische Ethik möglich ist. Zwischen diesem Prinzip und dem obersten Grundsatz der Beurteilung in Kants praktischer Philosophie müssen dann Vermittlungen zu finden sein, die von ihm selbst nicht ins Auge gefaßt worden sind.

1. Wir sahen schon, daß Kant selbst das Prinzip der Verallgemeinerung von Maximen zuerst am Beispiel des Diebstahls entwickelt hat. An seine Stelle ist später das von der Unterschlagung (des Depositums) getreten. Es hat für ihn immer paradigmatische Bedeutung gehabt, so sehr, daß wir Versuche von ihm, andere Pflichten unmittelbar aus dem kategorischen Imperativ zu deduzieren, nur in spärlicher Zahl kennen. Kant hat zwar später andere Verfahren der Deduktion entwickelt, aber immer daran festgehalten, daß die Ableitung auch aus dem allgemeinen Prinzip möglich sein müsse.¹⁶

Sie mißlingt aber in allen jenen Fällen, in denen die abzuleitende Pflicht zur Klasse der Pflichten gegen mich selbst gehört, so zum Beispiel der Pflicht zum Maßhalten und zur Entfaltung der Gaben.

Die Maxime, nur solche Talente gebrauchen zu wollen, die keiner Kultur durch mich bedürfen, läßt sich widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denken und auch wollen, sofern

nur auf eben diese Maxime Rücksicht genommen wird. Sie hat zwar zur Folge, daß mein Wille in vielen Fällen mögliche Zwecke nicht realisiert, weil ihm die Mittel dazu fehlen. Aber dieser Verzicht ist in der Maxime selbst eingeschlossen.¹⁷ Die Möglichkeit, mir überhaupt Zwecke zu setzen, die realisierbar sind, ist durch diesen Verzicht nicht aufgehoben. Und es gibt auch keine Erfahrung von der gleichen Evidenz wie die der Hilfsbedürftigkeit des Menschen, die besagen würde, daß alles Streben (jede Zwecksetzung) des Menschen vergeblich bleibt, sofern er nicht über eine ausgebildete Begabung verfügt.

Auch die klassische Tugend des besonnenen Maßhaltens hat einen bestimmteren Inhalt als die Forderung, nicht durch Exzesse die Möglichkeit der Zwecksetzung überhaupt zu zerstören. Sie hat offenbar einen ihrer Ursprünge im Bewußtsein der Würde der menschlichen Natur, von der keiner mit mehr Überzeugungskraft gesprochen hat als Kant. Aus dem kategorischen Imperativ läßt sich aber unmittelbar nur das Verbot der ruinösen Exzesse ableiten. Denn die Maxime, so viel als möglich zu genießen, solange die Selbstkontrolle nicht zerstört und die Rechte anderer, sowie die Pflichten gegen sie, nicht verletzt werden, läßt sich widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denken und wollen.

2. Der zweite Einwand ist von größerer Bedeutung für den Prozeß gewesen, in dem sich die idealistische Moralphilosophie im Namen des Kantischen Prinzips von den Lehren der Kritik der praktischen Vernunft befreite. Sie wendet sich gegen die Theorie der Pflichten gegen andere und besagt: Auch wenn man zugibt, daß die Formel des kategorischen Imperativs ihre Ableitung gestattet, so geschieht sie doch in einer Form, die dem sittlichen Bewußtsein eine Intention unterstellen muß, die mit der nicht übereinstimmt, die ihm wirklich eignet. So helfe ich Kant zufolge dem Anderen, weil es meine Pflicht ist, solche Maximen aufzugeben, die der Probe der Verallgemeinerung nicht standhalten. In der

Intention meines sittlichen Willens ist der Andere und seine Hilfsbedürftigkeit nur Anwendungsfall eines allgemeinen Prinzips und Anlaß, die vernünftige Allgemeinheit des Willens zu bewähren. Der sittliche Wille nimmt die Rücksicht auf ihn in seine Maxime, das eigene Glück zu befördern, nur deshalb auf, weil das Sittengesetz ein rücksichtsloses Glücksstreben nicht erlaubt. Der Ursprung der Pflicht in der Einschränkung unserer Neigung wirkt sich darin aus, daß die Intention des sittlichen Willens auf die Pflicht unter Ausschließung der gebotenen Inhalte geht. Er hilft, weil er Interesse am Guten genommen hat, aber ohne alles Interesse am Hilfsbedürftigen selbst. Hegel hat diesen Sachverhalt ganz richtig charakterisiert: »Sein Vaterland zu verteidigen, die Glückseligkeit eines Anderen ist Pflicht, nicht wegen ihres Inhaltes, sondern weil es Pflicht ist.«¹⁸

Kant hat allerdings eine Reihe von Gründen dafür vorgebracht, daß der gute Wille Hilfe *uninteressiert* geben muß. Er bekennt seine Sympathie für jenen Menschenfreund, »dessen Gemüt von Gram umwölkt« ist, in dem alle Teilnehmung am Schicksal anderer ausgelöscht ist, den fremde Not nicht rührt, der aber dennoch hilft, bloß weil es seine Pflicht ist. Den höchsten Rang unter den Helfern der Menschheit will er jenem Arzt zusprechen, der aufopfernd den Kranken hilft, auch wenn er sie abstoßend und undankbar findet. Und er hat scharfe Worte gegen eine »empfindelnde Menschenliebe«, die nicht die Hilfe, sondern die angenehmen Empfindungen aus der Dankbarkeit der Anderen sucht. Sie ist geneigt, das Recht nicht heilig zu halten und auch das zu verschenken, was sie anderen rechtlich schuldet, also eine strenge Pflicht wegen einer weiten zu mißachten. Überhaupt, so sagt Kant, soll man Gaben an andere eher als Schuldigkeit auffassen, die sich daraus ergibt, daß die Güter der Welt ungerecht verteilt sind, und die uns gebietet, solche Ungerechtigkeit auszugleichen. Auch ist bei jeder Hilfe Delikatesse geboten. Sie darf nicht das Bewußtsein des Hilfsbedürftigen mindern, selbständiges und vernünftiges

Wesen zu sein. Wer Interesse am Anderen zeigt, läuft Gefahr, ihm mehr in dem zu schaden, was ihm das Wesentlichste sein muß, als er ihm je durch äußere Gaben helfen kann.¹⁹

Diese Argumente haben wohl das Äußerste an Überzeugungskraft, was unter den von der Kantischen Ethik gesetzten Bedingungen erreicht werden kann. Sie sind gleichermaßen ein gutes Zeugnis für Kants Sittlichkeit wie für seine Fähigkeit, seine Lehre zugleich mit dem Ergebnis sittlicher Erfahrung vorzutragen. Man wird auch zugeben müssen, daß sie auf eine Form sittlicher Menschenliebe verweisen, die von der populären Gefühlsmoral ignoriert und mißachtet worden ist. Dennoch setzte sich das sittliche Bewußtsein schon zu Kants Zeit gegen eine Lehre zur Wehr und weigert sich noch heute, sie zu akzeptieren, die den Ursprung der sittlichen Beziehung zum Anderen allein in der Beschränkung des Glückswillens eines vernünftigen Wesens durch das Sittengesetz sieht. Die Richtigkeit von Hegels Satz, daß nicht allein der Umstand, daß eine Handlung unter den Begriff der Pflicht fällt, sondern ebensosehr der Gehalt dieser Handlung die Güte eines Willens definieren, leuchtet gerade im Beispiel der tätigen Nächstenliebe am meisten ein. Hier geht es dem sittlichen Bewußtsein *in einem* darum, seine Pflicht zu tun und dem Anderen zu helfen. Es erkennt nur jene Befriedigung als sittliche an, die zugleich Bewußtsein getaner Pflicht *und* der Freude über die gelungene Zuwendung oder der Trauer über ihr Mißlingen ist. Es ist wohl wahr, daß dann, wenn nach bestem Wissen und bester Kraft gegebene Hilfe unwirksam bleibt, der gute Wille dennoch »wie ein Juwel glänzet«. Ebenso wahr ist aber, daß dieser gute Wille dann verdächtig wird, wenn er sich mühe-los auch im Untergang dessen, dem er helfen sollte, damit tröstet, daß es genug ist, nach dem Rechten zu streben. Und das deshalb, weil im Falle der Pflicht gegen den Anderen die Intention des guten Willens auf ihn *als* den Anderen geht und hier nicht nur einen Fall der Anwendung von Gesetzen

vor sich sieht. Diese Intention ist allerdings schwer zu begreifen. Daraus kann man jedoch nicht das Recht ableiten, sie mit Argumenten zu verdecken, die einen der Wesenszüge des sittlichen Phänomens für das Ganze nehmen. Es folgt vielmehr, daß der Versuch gemacht werden muß, auf den von Kant erarbeiteten Grundlagen *das sittliche Bewußtsein in seinem ganzen Umfang theoretisch zu rekonstruieren*.

Daß dabei gerade die Frage, wie die sogenannten Liebespflichten zu verstehen sind, zum experimentum crucis bei den bedeutendsten der Nachfolger wurde, ist kaum verwunderlich, wenn man die Schwierigkeiten kennt, die sie von je in der Geschichte der Ethik gemacht haben. Nicht erst in der neuzeitlichen Ethik, deren Beginn mit Hobbes zu datieren ist, schwankte die Theorie zwischen zwei Möglichkeiten, die beide der sittlichen Wirklichkeit nicht gerecht werden: entweder diese Pflichten als indirekte Pflichten gegen sich selbst zu interpretieren und damit ihre Intention zu verfehlen (zum Beispiel Wolff), oder sie, im Sinne der christlichen Lehre, zur Grundlage aller Sittlichkeit zu machen und damit die Tugenden wegzudisputieren, welche die Würde der vernünftigen Person wahren (zum Beispiel Hutcheson). Wie beide Fehler vermieden und doch eine Theorie mit fugenlosem Fundament gewonnen werden könne, das war auch vor Kant kaum abzusehen. Seit Kant ist aber die Unmöglichkeit vollends deutlich geworden, jenes Dilemma durch eine Entscheidung für eine seiner Alternativen zu lösen. Diese Einsicht hat die Philosophen in Kants Nachfolge genötigt, die von ihm angegebenen Prinzipien der Ethik aufs neue zu durchdenken.

3. Die Macht des Guten (*principium executionis*)

Wir haben jedoch bisher die Problematik, welche in der Ethik den spekulativen Idealismus auf seinen Weg brachte, nur in einem ihrer beiden Aspekte kennengelernt. Der Ein-

wand gegen Kant, den wir zuvor behandelten, richtete sich gegen sein Beurteilungsprinzip. Er war schon mehr als eine Kritik an revidierbaren Folgen einer unangefochtenen Grundlage. Sein ganzes Gewicht zeigt sich aber erst, wenn man sieht, wie er sich in anderer Gestalt in dem zweiten Bereich der Kantischen Moralphilosophie noch einmal ergibt: in der Lehre vom ›principium executionis moralitatis‹.

Wie wir sahen, führt der Gedanke der Autonomie zu dem Begriff von einer Regel, die ihren Ursprung nur in der Vernunft hat. Wir sahen aber auch, daß diese Regel keine Pflichten, Imperative und Verbindlichkeiten stiften kann und daß jenem Gedanken keine Wirklichkeit entspricht, wenn die Vernunft nicht aus sich selbst dem Willen die Kraft gibt, sich allen dem Guten entgegenstehenden Neigungen und Motiven zu widersetzen. »... Daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.«²⁰

Daß die Antwort auf die Frage nach der Kraft des Guten, den Willen verbindlich zu Handlungen zu bestimmen, in einer Ethik als einer philosophischen Theorie das wichtigste Lehrstück sein muß, ist erst im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts klar eingesehen worden.

Es ist das Verdienst der britischen moral-sense-Schule, die Unzulänglichkeit einer Ethik aufgedeckt zu haben, die den Begriff des Guten zwar rational begründet, dann aber einfach voraussetzt, daß er eine Beziehung zum Willen besitzt, die im sittlichen Bewußtsein als allem anderen überlegene Motivationskraft erfahren wird. Sie hat auch wieder die Verbindung mit den Problemen der klassischen Ethik der Griechen hergestellt, in der die Frage nach der Rolle der Vernunft im sittlichen Leben bereits auf eine Weise diskutiert war, die in der von Cicero und der stoischen Ethik beherrschten Tradition der christlichen Moralphilosophie in Vergessenheit geriet. Von ihr hat Kant im vierten Jahrzehnt seines Lebens wichtige Anregungen erhalten.²¹ Obwohl er

niemals ein Anhänger Wolffs gewesen ist und deshalb nicht erst von der Wolffschen Schule abgebracht werden mußte, haben doch Hutcheson und Hume die Akzente seiner Fragestellung verändert und ihm auch von der pietistischen Wolffkritik Abstand verschafft, deren bedeutendster Vertreter Crusius gewesen ist. Kant war von nun an nie mehr in Gefahr, die ethische Theorie mit der Antwort auf die Frage für abgeschlossen zu halten, was das Gute sei. Schon daraus erklärt es sich, daß er sein Werk zur Metaphysik der Sitten nicht eher beenden konnte, bis seine Freiheitstheorie, und das heißt, auch seine theoretische Philosophie im Wesentlichen ausgearbeitet waren, obwohl er es seit Ende der sechziger Jahre immer wieder in Aussicht stellte. Kant selbst hat die Suche nach dem principium executionis einmal mit der nach dem Stein der Weisen verglichen.²² Damit deutete er an, daß eine Theorie über die Motivationskraft der Vernunft das ganze System in den richtigen Zusammenhang bringen und abschließen werde.

Die besondere Schwierigkeit dieser Theorie liegt darin, daß sie den Grund eines Verhältnisses angeben muß, das die Konversion eines gewohnten ist: Während in der Erkenntnis gegebene Wirklichkeit durch den Begriff bestimmt wird, ist im Guten, sofern es vernünftigen Ursprungs ist, eine Idee Grund einer Wirklichkeit – des guten Willens nämlich, der sich allen Kräften und Antrieben entgegensetzt, die ihn hindern, seinen Zweck zu verwirklichen, und der darin schon Wirklichkeit und Wirkung ist. Kant war zunächst der Überzeugung, daß die Vernunft solche Wirkungskraft für sich allein nicht besitzt. Die englische Lehre vom ›moral sense‹ schien ihm insoweit richtig zu sein, als neben dem Begriff der Vernunft, die logische Form ist, ein zweiter Begriff zur Erklärung der sittlichen Phänomene erforderlich ist. Die Vernunft für sich allein hat keine Kraft, ›eine Handlung zu executieren‹. Selbst die Billigung (complacencia), die wir dem Guten zollen, ist kein in der Logik zu definierender Akt. Sie ist wie jene emotionaler Natur. So

scheint eine *Antinomie* zu bestehen, die zu lösen den Stein der Weisen ausgraben heißt: Entweder die Ethik wahrt den rationalen Charakter der sittlichen Forderung; dann sind die Triebfedern des sittlichen Willens nicht verständlich zu machen. Oder sie geht von der Sittlichkeit als einer Kraft zu handeln aus; dann ist der Vernunftcharakter des Guten nicht zu wahren.

Als Ausgangspunkt der Theorie Kants stand nun aber schon fest die Lehre vom Guten als der inneren Allgemeinheit des Willens als solchen. Die Auflösung der Antinomie konnte also nur durch den Nachweis einer Motivationskraft der Vernunft gelingen, von deren Unmöglichkeit die englischen Moralphilosophen überzeugt waren. Kant hat während zwanzig Jahren verschiedene Versuche zu einem solchen Nachweis gemacht.²³ Er hat sich von Beginn an nicht auf den naheliegenden Gedanken verlassen, der aber nichts erklärt: Gott habe der Vernunft, die das Gute einsieht, eine sinnliche Triebfeder zugesellt, die ›moralischer Sinn‹ genannt wird. Die Frage ist nicht, wie ein schon voll bestimmter Begriff des Guten nachträglich Wirkungskraft erlangt, sondern wie der Begriff des Guten überhaupt soll gedacht werden können, in dessen Definition diese Wirkungskraft schon gehört.

Wir wollen nicht näher auf diese Versuche eingehen, sondern nur die Einsicht verstehen, zu der Kant durch sie schließlich gekommen ist. Nach einer kurzen Phase, in der er eine theosophische Interpretation des *sensus moralis* vorgeschlagen hatte, war Kant auf den Gedanken gekommen, es müsse sich aus der *Spontaneität* unseres Erkenntnisvermögens auch die Idee des Guten in ihrer vollen Bestimmtheit ableiten lassen. Was also die Analyse der Vernunft als logischer *Form* nicht vermag, das ließe sich aus ihr als *Akt* gewinnen. Dieser Gedanke lag ihm um so näher, als er seit dem Ende der sechziger Jahre auch die theoretischen Probleme der Erkenntnis, die weder in der Ontologie, noch in der Logik, noch in der *psychologia rationalis* gelöst werden

konnten, unter dem Gesichtspunkt untersuchte, daß unser Verstand ein Vermögen der Synthesis gegebener Vorstellungen, also ein Einheit stiftender Akt sei. Es mußte sich nun die Aussicht eröffnen, die Aporien der Ethik zugleich mit denen der Erkenntnis zu lösen. Kant schien es, daß die Fehler der Wolffianer und der Empiristen, deren Lehren in der theoretischen und der Moralphilosophie gleichermaßen unbefriedigend blieben, zuletzt darin begründet sind, daß sie nicht verstanden, was eigentlich Vernunft ist, indem sie sie nur formal und durch die Resultate ihrer Leistungskraft bestimmten.

Die Lehre von der Spontaneität des Verstandes enthielt *grundsätzlich zwei Möglichkeiten zu einer Deduktion* von Triebfedern der Sittlichkeit. Kant konnte das Wohlgefallen am Guten entweder aus einer Ordnung der an und für sich einander widerstrebenden sinnlichen Triebfedern oder als eine Folge der Freiheit erklären, welche das Wesen der spontanen Vernunft auch schon im reinen Denken ausmacht. Der Prozeß, in dem Kant das Ungenügen dieser beiden Begründungen für das sittliche Bewußtsein eingesehen hat, gehört zu den erregendsten und aufschlußreichsten in der Geschichte der Entstehung philosophischer Gedanken. Mit erstaunlicher Konsequenz hat Kant gegen die theoretischen Möglichkeiten, die sich aus der neuen Grundlage seines kritischen Systems scheinbar ergaben, das sittliche Phänomen zur Geltung gebracht, von dem er einst ausgegangen war, als er den Willen »qua voluntatem« analysierte: Er hat eingesehen, daß beide Erklärungen nicht die Unbedingtheit der sittlichen Forderung und die Unvergleichlichkeit des Wertes des guten Willens erreichen. Die erste ist im Grunde ästhetischer Art und verfehlt es, verständlich zu machen, wieso der gute Wille a) ohne alles Interesse, b) gegen jeden Widerstand von Neigungen sich durchsetzen kann, wenn er der Forderung des Guten entspricht. Die zweite Klasse von Erklärungen ignoriert den Unterschied zwischen der Relation von Begriff und Wirk-

lichkeit in der Erkenntnis einerseits und der konversen Relation im Sittlichen andererseits. Eben deshalb, weil im Denken eine Forderung der Verwirklichung und eine reale Entgegensetzung gegen Realität gar nicht gelegen ist, darf seine Spontaneität nicht mit der Freiheit *des Willens* verwechselt werden, »Neigungen einschränken und überwältigen zu können«. Die Folge dieser Selbstkritik Kants, die erst in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zum Abschluß kam, ist die Erkenntnis, daß der Begriff einer reinen praktischen Vernunft auf keine Weise als Implikation der Spontaneität des theoretischen Bewußtseins aufgefaßt werden kann. Der Kantische Dualismus im Vernunftbegriff ist also das Ergebnis dessen, daß seine Versuche gescheitert sind, die einzig dazu dienten, ihn vermeidbar zu machen. Er ist die Folge von Kants Konsequenz, mit der er das Problem der Ethik und das sittliche Phänomen im Auge behielt und mit der er zugleich seine Theorie der Erkenntnis und des Selbstbewußtseins innerhalb ihrer Möglichkeiten hielt, ohne willkürliche Postulate einzuführen im Interesse einer größeren Einheit des Systems.

Am Ende dieser Entwicklung stehen die Konzeption einer Kritik der praktischen Vernunft (die einleitend dargelegt worden ist) und Kants Lehre von der Achtung fürs Gesetz als einziger Triebfeder des guten Willens. Die eine besagt hinsichtlich der ethischen Theorie, daß Sittlichkeit aus keinen ihr vorausliegenden Prinzipien deduziert werden kann. Die andere formuliert die Bedingungen, unter denen das Gute ausschließlich um seiner selbst willen getan wird; sie will eine Struktur angeben, kraft deren der Wille unmittelbar auf den unbedingten Anspruch des Guten bezogen ist.

In dieser Struktur sind Innerlichkeit und Faktizität des Guten zusammengedacht. In Achtung erkenne ich ein Gebot an, das mir nicht fremd und das mir auch nicht durch fremde Macht auferlegt ist. Ich ordne mich ihm unter, ohne dazu durch andere Gründe als die in ihm selbst gelegenen bewogen zu sein. Insofern berücksichtigt die Lehre von der

Achtung den Gedanken der Autonomie. Zugleich aber unterscheidet der, der aus Achtung anerkennt, sich selbst von der anerkannten Macht. Sie ist ihm nicht fremd, aber dennoch *tritt sie auf* und *fordert* Achtung. Ohne daß es nötig wäre, die Phänomene zu verzeichnen, kann man sagen, daß Achtung jene Struktur voraussetzt, die der spekulative Idealismus als Einheit Differenter methodisch zu entwickeln versuchte, doch so, daß in der Achtung die Einheit selbst nicht begriffen, sondern faktisch ist. So können wir auch von der Achtung für Personen sagen, daß wir in ihnen das achten, was uns als die vollendete Forderung des *eigenen* Wesens gegenübertritt.

Dieser Begriff der Achtung schließt das Kantische System der Moralphilosophie insofern ab, als er es erlaubt, alle seine Lehrstücke miteinander zu vereinen und sie konsequent mit den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft zu verbinden: Die Lehre von der Unerkennbarkeit der Freiheit führt zu der Theorie von dem kategorischen Imperativ als einem *Faktum* der Vernunft. Wer seine Faktizität begreifen und zugleich an der Unbedingtheit und Rationalität dieses *Vernunftfaktums* festhalten will, gelangt zu der Lehre von der Achtung fürs Gesetz.²⁴ Denn sie zeigt, auf welche Weise dieses Faktum vom freien Wesen gewußt und zur Grundlage seiner Willensbestimmung gemacht werden kann. Kant hat zwar zu früherer Zeit schon gelehrt, daß die Freiheit unerkenntbar ist, und auch gelegentlich von dem sittlichen Phänomen ›Achtung‹ gesprochen. Jene Lehre und dieser Begriff wurden aber erst zu Grundlagen seiner Ethik, als er die Versuche einer Deduktion des Sittengesetzes aufgab und als er daraus, daß sie gescheitert waren, maßgebliche Konsequenzen für den Aufbau der Ethik zog. Seither ist der Zusammenhang dieser drei Begriffe charakteristisch für den Standpunkt der Kantischen Ethik. Daß er am Ende einer Entwicklung steht, die mit der Analyse der Unbedingtheit des guten Willens begonnen hatte, läßt sich auch daran erkennen, daß mit seiner Hilfe zum erstenmal solche

Begriffe wie ›Würde‹ und ›Achtung‹ definiert werden können. Denn in ihnen hat man stets die Erfahrung ausgesprochen gefunden, die der Kantischen Ethik zugrundeliegt und durch sie eindrucksvoll vermittelt wird.

Ebendiese Definition ist es aber auch, welche neue Einwände gegen seine Ethik veranlaßt und der Kritik erst ihre grundsätzliche Bedeutung gibt, die an der Weise geübt wurde, in der Kant die Intention des sittlichen Bewußtseins faßt. Es genügt nämlich offenbar nicht, einen Begriff einzuführen und auf ein Phänomen zu verweisen, um eine Theorie konsequent zu machen. Man muß auch die Frage prüfen, ob die Theorie es zuläßt, dieses Phänomen zu verstehen, und ob alle Bestimmungen, die in den Begriff eingehen, von ihr entwickelt worden sind. Die emotionalen Momente, die in der Kantischen Ethik gerade mit der Lehre von der Achtung verbunden sind, haben solche Kritik bisher verhindert.

Man muß das, was Kant mit seiner Rede von der Achtung fürs Gesetz in Anspruch nimmt, von dem unterscheiden, was seine Theorie wirklich zu leisten vermag. Tut man das, so zeigt sich, daß seine Theorie auch in diesem Falle die Intention des sittlichen Bewußtseins nicht erklären kann. Im Unterschied zum früheren Fall der Liebespflichten ist diese Schwierigkeit nur eine solche der Theorie, nicht der Auffassung der sittlichen Phänomene selbst. Während es dort offenbar war, daß Kant nicht imstande ist, ein Moment im sittlichen Bewußtsein überhaupt anzuerkennen, wird hier ein Phänomen in Anspruch genommen, das zu begreifen die Theorie nicht erlaubt. Beide Male wird damit die Intention des sittlichen Bewußtseins verfehlt und beide Male aus dem gleichen Grunde. Im Falle des Prinzips ›Achtung‹ macht es nur größere Schwierigkeiten, diesen Sachverhalt aufzudecken, da der Protest des sittlichen Bewußtseins nicht herausgefordert ist. Um so deutlicher wird aber auch, daß der Grund zur Kritik nur entfällt, wenn man zugleich die Grundzüge der gesamten Kantischen Philosophie und ihrer Theorie der Subjektivität in Frage stellt.

Kant hat stets zwei Akte voneinander unterschieden, die zusammen das Phänomen der Achtung konstituieren: Wenn wir etwas achten, so geschieht zunächst ›allen Neigungen *Abbruch*‹, die in eine andere Richtung weisen. Von dem achtenswerten Gesetz der Vernunft werden alle Neigungen ›niedergeschlagen‹. Achtung ist der Akt, in dem ›es ihren Widerstand aus dem Wege schafft‹ und sich ›Ansehen‹ verschafft. Im empirisch bedingten Begehrungsvermögen ist dieser Akt nur in einer Einschränkung und somit negativ. Das Gesetz ist in der Achtung aber auch Gegenstand eines ›positiven Gefühls‹: einer Erhebung der Subjektivität im Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit von Neigungen.²⁵ Eine philosophische Theorie, welche das Phänomen der Achtung begreifen will, muß also die Einheit beider Akte begreifen.

Es mag wichtig sein zu bemerken, daß das deutsche Wort ›Achtung‹ den zweiten Bedeutungszug erst dem Gebrauch verdankt, den Kant von ihm gemacht hat. Kant selbst hat einmal bemerkt, es sei als äquivalent mit ›reverentia‹ zu verstehen.²⁶ Diese Äquivalenz ist aber bis zu ihm niemals in dem Wort ›Achtung‹ gemeint gewesen. Die Grundbedeutung von ›Achtung‹ entspricht im achtzehnten Jahrhundert durchaus der lateinischen ›attentio‹. So ist etwa ein Umstand aller ›Achtung‹ (Beachtung) wert, während ein Buch keine ›Achtung‹ (Aufmerksamkeit) verdient.²⁷ Der Ruf »Achtung!«, den auch wir noch von Bahnhöfen und Kasernen gewohnt sind, wurde in aller Rede von Achtung mitgehört (Vorsicht, Tritt zurück, Laß vortreten!). Von dem, was solche Achtung *wert* ist, mußte man sagen, daß ihm unsere *Hochachtung* gelte. Die positive Beziehung auf etwas von uns Anerkanntes, zu dem wir uns erheben, hat erst Kant in die Bedeutung von ›Achtung‹ aufgenommen. Für uns, die wir in der Geschichte der Wirkungen von Kants Ethik stehen, ist sie so selbstverständlich geworden, daß wir sie als das erste vernehmen.

Die Schwierigkeiten, in welche die Kantische Theorie

kommt, bestehen nun darin, daß sie die beiden Akte, welche Achtung konstituieren, zwei verschiedenen ›Vermögen‹ der menschlichen Seele zuordnen muß. Die Einschränkung der Neigungen geschieht in der ›Sinnlichkeit‹, als eine unbegreifliche Wirkung der intelligiblen Freiheit des sittlichen Wesens. Eine ›Erhebung‹ kann aber der Sinnlichkeit selbst nicht zugesprochen werden. Denn unter Kantischen Voraussetzungen ist nicht einzusehen, wie Sinnlichkeit allein dadurch eine positive Beziehung zur Vernunft sollte eingehen können, daß ihre Ansprüche niedergeschlagen wurden. Kant faßt deshalb die Erhebung nur als ein Verhältnis der praktischen *Vernunft zu sich selbst*. Es liegt eine Beförderung ihrer Tätigkeit darin, daß ihre Hindernisse weggeräumt werden. Solche Beförderung wird von ihr gebilligt und einer Erhöhung ihrer Energie gleichgestellt. Das geschieht in einem ›Urteil‹ der Vernunft, also ganz ›auf der intellektuellen Seite‹ des sittlichen Lebens.²⁸

Nun liegt es auf der Hand, daß Kant seine Erklärung, die Achtung sei auch ein positives Gefühl, zumindest einschränken muß. ›Für das Gesetz findet nämlich gar kein Gefühl statt.‹²⁹ Das positive Moment in der Achtung ist Gefühl nur mittelbar, insofern nämlich die gedemütigte Sinnlichkeit Grund einer vernünftigen Wertschätzung ist. Nicht nur zwei verschiedene Akte, sondern auch Akte verschiedener Vermögen sollen das einheitliche Phänomen der Achtung konstituieren.

Auch wenn man darauf verzichtet, gegen diese Theorie prinzipielle Einwände zu machen, ist doch offenbar, daß sie gerade das Phänomen der Achtung nicht erklärt. Wir sahen schon, daß Achtung jener Klasse von Leistungen zugezählt werden muß, in denen eine Identifikation mit etwas eigenem geschieht, das zugleich als das andere begegnet. Diese Struktur hat Kant durchaus im Blick, wenn er das Wort Achtung gebraucht. Aber seine Theorie löst sie auf in ein Zusammenspiel von Akten, die unabhängig voneinander ebensogut erfahren werden können. Als vernünftiges Wesen weiß ich

eine Macht zu schätzen, die ich als sinnliches Wesen erfahre, indem sie mir auf unerklärliche Weise Gewalt antut und die Entfaltung meiner Neigungen hindert. Meine Vernunft erfährt eine Erweiterung, meine Sinnlichkeit eine Einschränkung. Beide Erfahrungen mache *Ich*, jedoch so, daß diese Einheit eine nur formale des Zusammenfassens von Akten ist, *die selbst gar nicht aufeinander bezogen sind*. Ich muß zwar von jener Einschränkung wissen, um sie schätzen zu können. Die Kantische Theorie macht aber nicht mehr verständlich als die Wertschätzung eines Gegenstandes ›eingeschränkte Sinnlichkeit‹. Die Wertschätzung gilt also nicht der Macht und dem Anspruch des Gesetzes, der mir entgegentritt, sondern seiner Wirkung in der Sinnlichkeit. Damit ist die Intention des sittlichen Bewußtseins geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, und zwar im Gegensatz zu dem, was in der Absicht der Kantischen Theorie lag. Diese hat keine Möglichkeit, eine positive Beziehung des Bewußtseins zum Gesetz zu erklären, die Identifizierung wäre und damit Distanz und Einheit zugleich.

Eine Folge davon ist, daß es Kant auch mißlingt zu beschreiben, in welcher Weise die praktische Vernunft die Faktizität des Guten erfährt. Es liegt zwar nahe zu sagen, und man hat es gesagt, die Achtung sei eigentlich das Faktum der Vernunft. Das Gefüge der Kantischen Theorie löst sich aber auf, wenn diese Lösung im Ernst akzeptiert ist. Denn Achtung kann doch nur einem Gesetz gelten, das als achtenswert erfahren ist, sie setzt das ›Faktum der Vernunft‹ also schon voraus. Dann müßte also das Faktum ›im Urteil‹ der Vernunft bewußt werden, durch jenen synthetischen Satz des kategorischen Imperativs, der sich ›für sich selbst aufdrängt‹. Diese Lösung ist aber ebensowenig akzeptabel. Denn das sittliche Bewußtsein unterscheidet sich gerade dadurch von einer theoretischen Einsicht, daß es zugleich Gewißheit von einer Triebkraft zu handeln ist, also durch das zweite Moment im Begriff der Autonomie des Willens. Suchen wir dieses Moment im konkreten Selbstvollzug der

sittlichen Subjektivität auf, so kann es nur die Einschränkung sein, welche die Sinnlichkeit durch das Gesetz erfährt. Das Sittengesetz ist aber ohne diese Einschränkung gar nicht Gesetz der *praktischen* Vernunft. Seine Faktizität kann also nur zugleich mit dem Bewußtsein vollzogen werden, daß die Neigungen eingeschränkt sind und deshalb nicht allein der intellektuellen Seite zugehören. Das ist aber gegen die Voraussetzung. – Wenn beide Erklärungen ungenügend sind, so bietet sich die Antwort an, das Bewußtsein des Faktums sei eben beides in einem: Urteil der Vernunft und Bewußtsein des Eingeschränktseins. Doch abgesehen davon, daß sie in anderer Weise auf die Behauptung hinausliefe, die Achtung sei das Faktum, ist sie nur eine Formel für den Verzicht, die Faktizität überhaupt zu erklären. Jedes Moment verweist nämlich auf das andere als den eigentlichen Ort der Faktizität. Die Summe zweier unhaltbarer Gedanken ist kein besserer, sondern ein schlechterer Gedanke als jeder für sich.

Ein haltbarer Begriff von Achtung und eine überzeugende Theorie der Subjektivität im Vollzuge des Faktums der Vernunft würden voraussetzen, daß entweder eine positive Beziehung des Gefühls (der Sinnlichkeit) auf Vernunft gedacht oder eine Vernunft angenommen werden könnte, die *in sich* Faktizität zu vollziehen imstande ist. Diese beiden Alternativen ergeben ihrem Inhalt nach voneinander sehr verschiedene Theorien. Sie sind auch nicht von einem, sondern von zwei der bedeutendsten Nachfolger Kants ausgearbeitet worden – die erste von Friedrich Schiller und die zweite von Fichte. Beide setzen aber eine Begriffsstruktur voraus, die ohne eine weitere methodische Revolution in der nachkantischen Philosophie nicht begründet werden konnte. Sie ist dieselbe Struktur, die gefordert werden mußte, wenn Kants Fehler vermieden werden sollte, den er bei der Analyse der Liebespflichten und ihrer Intention beging. In jedem dieser drei Fälle (Achtung fürs Gesetz, Faktum der Vernunft, Pflicht gegenüber dem Anderen) handelt es sich um Phänomene, die in der Folge mit Hilfe

der spekulativen Dialektik interpretiert worden sind. Und jedes von ihnen hat auf seine Weise dazu beigetragen, diese neue Methode philosophischer Reflexion hervorzutreiben.

Kant war ausgegangen von der Überlegung, wie die unbedingte Güte des guten Willens zu verstehen sei. Sie hatte ihn zu seiner Lehre von der Autonomie der Vernunft geführt. Die wiederum fand ihre für Kant einzig mögliche und in seinem System allein konsequente Interpretation in den Lehrstücken von der Achtung fürs Gesetz und dem Faktum der Vernunft. Es ist wichtig, ausdrücklich zu bemerken, daß dieser Weg und Zusammenhang durch die Kritik nicht in Frage gestellt wird, die gegen Kants Lehren über die Prinzipien der Beurteilung und der Exekution des Guten vorgebracht wurde. Der Kantische Gedanke der Autonomie ist nicht durch den Umstand zu widerlegen, daß das Kantische System keine Theorie über die innere Struktur dieser Autonomie in ihrem Vollzuge entwickelt hat. Sie hat gewiß teils sittliche Phänomene verstellt, teils die von ihr aufgewiesenen nicht verständlich gemacht. Das geschah aber nicht deshalb, weil sich Kant von einem unbrauchbaren Prinzip leiten ließ. Philosophische Ethik ist nicht nur eine Aufzählung von sittlichen Phänomenen. Sie muß ihre Einheit verständlich machen, und sie benötigt dazu stets eine Methode philosophischer Reflexion und ein System von Grundbegriffen der Philosophie im Ganzen. Sie haben im Falle Kants den Gang und die Grenzen seiner Auslegung der sittlichen Wirklichkeit mitbestimmt und es verhindert, daß das Prinzip seiner Ethik eine in allem überzeugende Ausführung erhielt. Die Aufgabe der Nachfolgenden war es deshalb, dies Prinzip tiefer zu fassen und angemessener zu entwickeln.

Der Rückgang auf die alte Interpretation des Sittlichen aus der Kategorie τέλος – ἐντελέχεια ist durch Kant verschlossen. Denn sie ist außerstande, thematisch zu machen, was die Unruhe in Kants Denken über ethische Probleme gewesen war: die bonitas solae voluntatis, das sittliche Bewußtsein als ein Selbstverhältnis des vernünftigen Willens. Die

Beschreibung, derzufolge das Gute ursprünglich Zweck und erst vermittelt Qualität eines Willens sei, überspringt das Problem der sittlichen Subjektivität. Wenn sich die Beziehung des Willens auf das Gute nicht schon vom guten Willen her verstehen läßt, so noch weniger aus einem Zweck, der ihm als Willen vorausgeht und ihn in Anspruch nimmt. Der Ausgang von dem, was Kant Autonomie nennt, ist vom sittlichen Phänomen selbst gefordert. Nachdem aber die Kritik an Kant vorgetragen ist, kann dies nicht heißen, man müsse Kants System akzeptieren oder gar an seinem Buchstaben festhalten. Das sittliche Wesen soll auch nicht zur *causa sui* erklärt werden und nicht zu einer Weise von Bewußtsein, das ausschließlich sich selber meint. Aber jede Beziehung auf etwas als seinen Grund kann nur *in ihm* und aus seiner eigenen Notwendigkeit geschehen, nicht aber aus etwas, das ihm vorausliegt und unabhängig von ihm in der reinen Theorie bestimmt werden könnte.

Diese Sätze müssen hier bloße Behauptungen bleiben. Denn sie ausführen würde bedeuten, das Verhältnis von Ontologie und Ethik neu zu bestimmen und gewiß nicht als einsinnige Abhängigkeit dieser von jener. Die idealistische Philosophie hat die Theorie des sittlichen Bewußtseins immer als eine ihrer ersten Aufgaben angesehen. Sie war davon überzeugt, daß die Grundlegung der Philosophie nicht vor oder unabhängig von ihr geschehen könne. Damit hat sie eine Verbindung von Problemen wieder eingeholt, die zum ersten und einzigen Male vorher die des platonischen Denkens war, wenn auch unter ganz anderen Voraussetzungen. Die aristotelische Kritik an ihm und die beherrschende Stellung der spekulativen Theologie haben es verhindert, daß sie sich in späterer Zeit wiederholen konnte. Ihre Erneuerung wurde seit langem vorbereitet: im späten Cartesianismus, in der moral-sense-Schule und im Praktizismus der thomasianischen³⁰ und pietistischen Kritik an Wolff. In Kants Begriff einer praktischen Vernunft und ihrer Autonomie ist sie endlich unverdeckt hervorgetreten. Sie ist mit dem Bewußt-

sein der Neuzeit auf eine von uns noch nicht genügend durchdachte Weise verbunden. Und sie hat eine der bedeutendsten und fruchtbarsten Perioden des philosophischen Gedankens nicht nur eingeleitet, sondern auch maßgebend bestimmt.

4. Theorien der Autonomie

Die historische Untersuchung der Nachwirkungen Kants zeigt, daß der Weg von der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ zum spekulativen Idealismus über drei Wege ging. Sie sind gut voneinander zu unterscheiden, wenn auch nicht immer voneinander zu trennen. Den einen leitete Reinhold ein.³¹ Er begann damit, die Grundbegriffe der Kantischen Ethik (Willen, Freiheit, Begehrungsvermögen und andere) in ihrem Zusammenhang genauer zu bestimmen. An seinem Ende steht Fichtes praktische Wissenschaftslehre. – Der zweite begann mit dem Unternehmen der orthodoxen Theologen in Tübingen, die Postulatenlehre der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ in ihrem Sinne zu interpretieren.³² Er führte dazu, das Besondere der Religionsphilosophie Kants besser zu fassen und gegen die Orthodoxie zu kehren, vor allem in Fichtes Schriften zum Atheismusstreit, in Schellings ›Briefen über Dogmatismus und Kritizismus‹ und in frühen Manuskripten Hegels. – Der dritte war der einer Untersuchung sittlicher Phänomene, die kritisch gegen das von Kant verteidigte sittliche Ideal gestellt wurden. Auf ihm gebührt Schiller und dem jungen Hegel das größte Verdienst. Es ist hier nicht mehr möglich, diesen drei Wegen nachzugehen. Noch weniger sinnvoll wäre es, die Formen idealistischer Ethik ebenso eingehend wie die Kantische zu entfalten. Wir wollen nur noch ihren Standpunkt erklären und zeigen, daß das Bekenntnis der Idealisten zu Kant nicht nur eine Äußerlichkeit oder ein Mißverständnis ist: Die Kontinuität der kritischen und der spekulativen Philosophie ergibt

sich daraus, daß beide das Prinzip der Autonomie der Vernunft annehmen und versuchen, es in seine Konsequenzen zu entwickeln.

Es ist deshalb zweckmäßig, von diesem Prinzip auszugehen. Die Probleme des dritten Weges der idealistischen Philosophie haben eine besonders nahe Beziehung zu denen, die sich aus Kants Theorie vom principium diiudicationis ergaben. Die Überlegungen des ersten Weges gehen auf die Schwierigkeiten in Kants Lehre von der Exekution des Guten und von der sittlichen Subjektivität in ihrem Vollzug ein. Allerdings sind auf beiden Wegen die grundsätzlichen Unzulänglichkeiten erkannt worden, die der Kantischen Ethik als Theorie anhaften. Auf jedem steht deshalb mehr in Frage als ein Detail von Kants Sittenlehre, und jeder von ihnen führt zu der Problematik, die schließlich allen Einwänden gegen Kant zugrunde liegt. Während aber auf dem ersten vom sittlichen Phänomen und seiner Beurteilung ausgegangen wird, stehen auf dem zweiten die Begriffe in abstracto zur Diskussion, mit denen der sittliche Wille in seiner Autonomie gedacht werden soll. Wir werden die Eigenart der Versuche Schillers und Hegels auf dem dritten und die Fichtes und Hegels auf dem ersten Wege charakterisieren, um wenigstens einen Überblick zu gewinnen über die Geschichte des idealistischen Prinzips Autonomie und der beiden Momente in seinem Begriff. In Hegels Philosophie der Sittlichkeit haben sie erneut systematische Einheit gefunden, wenn auch durchaus nicht einen Abschluß für immer.

Die Eigenart von *Schillers* Beitrag zur Moralphilosophie ist es, daß er mit Hilfe Kantischer Begriffe die Kantische Ethik verbessern wollte.³³ Im Zusammenhang der Entwicklung kommt ihm die Bedeutung zu, durch die Tat gezeigt zu haben, daß die Fragen, die Kants Ethik unbeantwortet läßt, nicht solche der inneren Konsequenz des Systems sind, daß sie vielmehr über es hinausdrängen. Ihnen allen lag das gleiche Problem zugrunde: Sittliche Phänomene und

Grundbegriffe der Kantischen Theorie der Sittlichkeit implizieren eine Einheit von Akten oder Momenten, die Kant nicht erklären kann. So sind Liebespflichten Einheit der Intention auf den Anderen und der Intention auf Pflicht; Achtung ist Einheit von Distanz und Wesensgleichheit; das Sittengesetz ist Einheit von Faktizität und Rationalität. Soweit Schiller auf diese Fragen eingeht, löst er das Problem, von welcher Art jene Einheit sei, durch die Forderung, Gesetz (Pflicht) und *Neigung* stünden in ihnen in Übereinstimmung. So ist die konkrete Subjektivität mit dem Vernunftgesetz durch *Neigung*, also nicht nur durch eine *Einschränkung* der Sinnlichkeit verbunden. So ist Liebe eine *Neigung* zur Vernunft, die im Anderen zur Erscheinung kommt. Der Dualismus soll durch eine Vermittlung der Momente beseitigt werden, durch die er bei Kant selbst definiert war: durch die Momente Vernunft und *Sinnlichkeit*. Daraus folgt zunächst, daß Phänomene unter die Titel ›*Neigung*‹ und ›*Sinnlichkeit*‹ gebracht werden, die in Wahrheit der Vernunft zugehören. Dieser Fehler ist erst von den Nachfolgern beseitigt worden, die in Fragen der Grundlegung nicht mehr der Kantischen Position folgten. Darüber hinaus geraten die von Kant in Jahrzehnten erarbeiteten Relationen der Begriffe aus der Ordnung, und es entsteht der Eindruck, Schiller habe in der Nachfolge der populären Moralphilosophie und der Liebestheologie seiner Lehrer die Kantische Ethik durcheinandergebracht. Der Nachweis dafür ist leicht zu führen. Nur wer meint, den Kantischen Buchstaben wahren und seine Moralphilosophie als die Wahrheit selbst verteidigen zu sollen, wird sich damit zufrieden geben, ihn gegen Schiller zu kehren.

Die grundsätzliche Bedeutung von Schillers Differenz mit Kant einzusehen, ist allerdings dadurch noch erschwert, daß weder Kant noch Schiller selbst zu der Zeit, in der sie ausgetragen wurde, ein rechtes Verständnis von ihrer Eigenart hatten. Ihr Streit erscheint deshalb als ein solcher nur über die Anwendung der Kantischen Theorie und über das

Verhältnis von Ethik und Ästhetik. Soweit diese Probleme wirklich gemeint waren, wurde Kant durch Schillers Einwände veranlaßt, seine Theorie zu präzisieren und zu klären. Das bewirkte wiederum, daß Schiller schließlich den Streit für behoben hielt und Kant in einem feurigen Brief dankte, ohne doch anderen gegenüber sein Gefühl zu verbergen, daß eine wesentliche Differenz noch unausgetragen sei.³⁴ Über den Grund dieses Bewußtseins, das durchaus der wirklichen Sachlage entsprach, ist er sich niemals klar geworden.

Schiller hatte bekanntlich gegen Kant eingewandt, daß er die Rolle der Neigung im sittlichen Leben nicht hoch genug einschätze. Vollendet sei die Sittlichkeit nur dort, wo sie auch die Neigung »in Dienst genommen« habe und ohne ihren Widerstand, das heißt aber überhaupt ohne Hindernisse, sich »frei« entfalte. – Nun kann die Rede von einer Einheit von Pflicht und Neigung verschiedene Bedeutungen haben:

1. Pflicht und Neigung bestimmen gleichzeitig den Willen. Daß dies möglich ist, kann nicht bestritten werden und ist auch von Kant zugegeben worden. Eine Handlung ist nicht schon deshalb schlecht oder ohne Verdienst, weil mich eine Neigung zu ihr treibt. Umgekehrt ist eine Handlung nicht allein deshalb gut, weil ich sie mir gegen jede Neigung abgezwungen habe. In jedem Fall gilt sittliche Wertschätzung allerdings nur dem guten Willen. Der kann aber auch dort wirksam sein, wo sinnliche Beweggründe allein die gleiche Handlung hervortreiben würden. Es kommt nur darauf an, daß sie auch ohne ihre Hilfe, allein um des Guten willen, hätte geschehen können. Der gute Wille, der den Ernst seiner Aufgabe und der auch die Schwäche der menschlichen Natur kennt, wird Neigungen nicht bekämpfen, sondern fördern, die dazu helfen, daß das Gute mit Sicherheit verwirklicht wird. Er darf nur nicht im Vertrauen auf sie seine eigene Energie erlahmen lassen oder sie gar mit der Triebfeder der Neigungen verwechseln. Darüber sind Kant und Schiller einig.

2. Die Ausübung der Pflicht ist die Ursache einer Neigung. Immer dann, wenn eine Tätigkeit oftmals ausgeübt wurde, bildet sich eine Disposition und Geneigtheit zu ihr. Das gilt auch für das Tun des Guten. Es fällt leichter, je öfter es gelungen ist. Und für den, der weiß, daß ihm das Schwere allmählich besser gelingt, wird es immer erfreulicher, es zu tun. Diese Freude an der eigenen Fertigkeit im Guten ist aber die gleiche, die der Betrüger am raffinierten Betrug empfindet. Sie ist nicht wegen ihrer selbst, sondern wegen ihrer Ursache und ihres Inhaltes schätzenswert. Sie setzt den guten Willen voraus, und sie entsteht nur dort, wo ihn keine ungünstigen Umstände daran hindern, wenigstens in der Regel seinen Zweck zu erfüllen. »Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget«. ³⁵ Auch darüber sind Kant und Schiller einig.

3. Der gute Wille als solcher wird zusammen durch Pflicht und Neigung bestimmt. In diesem Falle ist Neigung selbst ein sittlicher Akt. Und dem konnte Kant nicht zustimmen; denn nur der Wille ist *bonitas in se*. Nach Schiller aber soll die Neigung nicht nur mit dem Guten konform gehen, sondern ihm *gelten*. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch, der eine Neigung zum Guten hat, in seinem sittlichen Tun keine Widerstände zu überwinden habe. Aber sein Verhältnis zu ihnen ist von anderer Art. Seine Sittlichkeit ist nicht durch die Überwindung des Widerstandes der Neigungen definiert. Die Intention seines Bewußtseins ist nicht die Bändigung der Neigungen, sondern der Zusammenschluß mit dem Guten, in dem jene Entgegensetzung ein Element, aber nicht das bestimmende ist. Sie geschieht nicht im sittlichen Bewußtsein, sondern zwischen ihm und besonderen Umständen, welche die Einheit des Bewußtseins mit dem Guten selbst nicht tangieren können.

Dieser Zusammenschluß des sittlichen Bewußtseins mit seinem Gegenstand, der zugleich sein eigenes Wesen ist, entspricht dem positiven Gefühl in Kants Lehre von der Achtung fürs Gesetz. Schiller hat deutlich bemerkt, daß »Ach-

tung« weder im allgemeinen Sprachgebrauch noch in Kants Interpretation ein solches positives Gefühl wirklich benennen kann. Was Kant in Anspruch nahm, ohne es verständlich zu machen, das bezeichnet er nun mit dem Begriff einer Neigung zur Pflicht, die er auch Liebe zum Guten nennen kann. »Achtung ist Zwang, Hochachtung [die nur auf Personen geht] schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die eine Ingredienz der Hochachtung ausmacht.«³⁶

Doch es bleibt die Frage, ob Schiller den Vollzug einer Einigung im sittlichen Bewußtsein mit dem Kantischen Begriff einer Neigung zum Guten bestimmen darf. Triebe sind Weisen des Begehrens, die von Natur auf gewisse Gegenstände gehen. Neigungen entstehen dann, wenn solches Begehren habituell geworden ist. So entsteht aus dem Trieb, den Hunger zu bekämpfen, die Neigung zum Essen. Dem Inbegriff dieser Neigungen, sofern sie beanspruchen, ausschließender Bestimmungsgrund des Willens zu sein, stellt sich die Forderung des Guten entgegen. Über diesen Zusammenhang besteht zwischen Kant und Schiller keine Differenz. Wie aber soll man dann verstehen, daß eine neue Neigung entsteht, wenn alle anderen über eine genügend lange Zeit eingeschränkt und zur Achtung (*attentio*) gezwungen waren – eine Neigung nicht zur bloßen Tätigkeit, sondern zum Tun gerade des Guten, also auch zum Vollzug jener Einschränkung? Die »Neigung«, in der das sittliche Bewußtsein sich mit dem Guten zusammenschließt, kann offenbar nicht in demselben Sinn Neigung genannt werden wie jene, die durch den guten Willen zurückgewiesen wird. Das ist auch aus Schillers Texten selbst zu entnehmen. In ihnen verkehrt sich nämlich die Kantische Terminologie schließlich ganz ausdrücklich, wenn Schiller der Vernunft selbst Neigungen zuspricht, also Akte, die nach der von ihm anerkannten Lehre Kants nur der Sinnlichkeit zugehören.

Damit hat Schiller selbst implizit anerkannt, daß seine Kor-

rektur an Kants Lehre vom Selbstvollzug der Autonomie innerhalb der Kantischen Systematik nicht konsequent durchgeführt werden kann. Ohne daß er es wollte, zeigte er so seiner Zeit die Notwendigkeit auf, weiterzuschreiten auf dem von Kant eingeschlagenen Weg, um zunächst die mit der Kantischen Ethik verbundene Theorie der Subjektivität durch eine andere zu ersetzen, die ihre Mängel vermeidet, ohne das von ihr Erreichte wieder zu verlieren.

Hegel ist es gewesen, der die nächsten Schritte auf diesem Weg ging. In seinen ›Frankfurter Manuskripten‹ hat er die Position Schillers wiederholt, sie aber viel grundsätzlicher und in weiterem Zusammenhang ausgearbeitet, so daß ihre theoretischen Konsequenzen nicht wie bei Schiller selbst verdeckt bleiben.

Von dem Reichtum dieser Jugendschriften kann hier nur wenig zur Sprache kommen – nur die Methode, mit der sie Schillers Problem lösen und damit die Theorie der Autonomie vollenden wollen. Hegel gebraucht ein Verfahren des Komplementierens: Eine unvollständige und somit unangemessene Interpretation eines Prinzips, von dem ausgegangen wird, ist zu ergänzen durch ein neues Moment, und das so lange, bis der Gedanke des Ausgangs voll bestimmt und somit ›erfüllt‹ (complet) ist. Wir wissen, daß dieses Verfahren theologische Wurzeln hat und daß Hegel seinen Begriff aus der Auslegung des Neuen Testamentes, vor allem der Bergpredigt und des Johannes gewinnt. Hier kann davon abgesehen werden. Denn Hegels Verfahren ist auch dazu geeignet und bestimmt, den Weg darzustellen und zu deuten, der von Kants Prinzip Autonomie über seine unvollständigen Interpretationen zum widerspruchsfreien System der Sittlichkeit führt. – Autonom ist das sittliche Bewußtsein dann, wenn seine Beziehung zum Guten nicht die zu einem ihm Fremden ist und auch nicht in eine Verstellung oder Entfremdung seiner Freiheit führt.

Die erste Stufe seiner Explikation ist die Lehre von der Achtung fürs Gesetz. Denn in ihr ist das Gute nicht ein von

ihm selbst verschiedener Gegenstand, sondern sein eigenes Wesen. Der Standpunkt Kants ist aber gerade im Hinblick auf Autonomie noch ergänzungsbedürftig und somit zu komplettieren. In ihm ist nämlich an die Stelle der Bestimmung des Willens durch ein ihm Fremdes die ›Abhängigkeit von mir selbst‹ getreten.³⁷ Diese paradoxe Formel trifft recht gut die Lage, die in der Kritik der praktischen Vernunft entstanden war: Das Gesetz ist zwar das des eigenen Willens; aber das Bewußtsein kann sich nicht mit ihm identifizieren, sofern es keine anderen als die Möglichkeiten besitzt, die ihm Kants Lehre einräumt. So bestimmt das Gesetz den Willen gleichsam ›in ihm und doch von außen‹. Das aber widerspricht der von Kant selbst gelehrt Innerlichkeit des Guten, das *mein* Gutes und *meines* Willens Gesetz muß sein können. So ist eine Komplettierung der Achtung gefordert. Sie ist die ›Geneigtheit zum Guten‹.

Hegel räumt also Schiller ein, die zweite Stufe in der Entfaltung des Prinzips Autonomie erreicht zu haben. Das schließt aber nicht aus, daß sich seine Theorie von der Schillers unterscheidet, auch bei der Darstellung der geneigten Sittlichkeit. Hegel hat zwar Schillers Terminologie übernommen. Er ist sich aber darüber im klaren gewesen, daß ›Neigung‹ zum Guten nur eine *analoge* Redeweise sein kann und daß Kants Psychologie nicht ausreicht, das mit ihr Gemeinte zu erfassen. Auch war Hegel keineswegs der Meinung, daß diese zweite Stufe schon den vollständigen Begriff der Autonomie ergäbe. Die Stufen, die zu seiner Vollendung führen, können hier aber außer Betracht bleiben. Sie sind Stufen der Entwicklung der *Moralphilosophie* ebenso sehr, wie Stufen der Selbsterkenntnis des sittlichen Bewußtseins. In ihnen ist also die Geschichte der Auslegung der Autonomie zu einem im sittlichen Bewußtsein selbst begründeten Prozeß geworden. Hegel ist nicht der erste, der zu diesem Gedanken gelangt ist. Schon Schiller hat gelegentlich von ihm Gebrauch gemacht. Das geschah allerdings nur

beiläufig.³⁸ Bei Hegel ist er jedoch die Grundlage der komplettierenden Darstellung der Autonomie.

Es muß nun daran erinnert werden, daß Schiller wohl einen Mangel in Kants Moraltheorie bemerkt hatte und daß er auch sah, welche Grenzen der Analyse sittlicher Wirklichkeit sich aus ihm ergaben. Seine Einwände gegen Kant verlangen zwar eine neue Systematik, welche die Mittel bereitstellt, diese Wirklichkeit besser zu begreifen; sie sind aber nicht selbst schon das, was zu leisten gefordert ist. Und Schiller, der Kants Grundlagen ausdrücklich annahm, war dazu auch ganz außerstande. In Hegels Jugendschriften sind dagegen erste Versuche zu einer neuen Grundlegung gemacht. Doch sie enthalten noch viele ungelöste Schwierigkeiten. Erst später ist Hegel zu einer besser ausgeführten Systematik gelangt, die ihn selbst zufriedenstellte.

Sie setzt Überlegungen fort, mit denen begonnen zu haben das eigentümliche Verdienst *Fichtes* ist.³⁹ Von ihnen soll hier noch ein erster Vorbegriff gegeben werden:

Das Prinzip Autonomie verlangt, in mehreren sittlichen Phänomenen eine Struktur der Einheit Differenter zu verstehen. In den Einwänden Schillers und des jungen Hegel haben wir bisher aber nur die Forderung nach diesem Verständnis gefunden. In Fichtes praktischer Wissenschaftslehre wird zum erstenmal der Versuch gemacht, über die bloße Forderung hinauszukommen und den Grund der Notwendigkeit jener Einheit aufzuweisen.

Seine Deduktionen nehmen folgenden Gang: Sittlichkeit ist immer ein Selbstverhältnis des vernünftigen Wesens. Man muß deshalb von ihm als Selbst ausgehen, um sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu entwickeln. Dabei darf man als zugestanden voraussetzen, daß ein sittliches Selbst sich immer auch als *wirkliches* weiß. Fichte gewinnt diesen Satz zwar aus der theoretischen Wissenschaftslehre. Aber er kann auch als Evidenz beansprucht werden. Denn die Rede von ›Sittlichkeit‹ schließt die von ›Wollen‹ und ›Handeln‹ und diese wieder die von ›Wirken‹ ein. Die erste Frage ist

also die, wie ein Ich (Selbst) sich als wirklich wissen kann. Ich ist immer Einheit von vermeinender Subjektivität und gemeinter Subjektivität. Die zweite muß aber nun zugleich ›wirkliche‹ Subjektivität sein. Das ist nur möglich, wenn sie zugleich der weiteren Bedingung genügt, überhaupt Subjektivität zu sein. Es muß also ein Objektives (Wirkliches) gedacht werden können, das *als solches* zugleich subjektiv ist. Solche Subjektivität ist der *Wille*.

›Wille‹ muß hier aber in einem ganz bestimmten Sinn genommen werden. Mit ihm kann nicht ein Willensakt von bestimmtem Inhalt gemeint sein. Denn der könnte nicht dem Ich selbst seinem Wesen nach zukommen. Er wäre nur eine Äußerung seines Wollens in der Beziehung auf gewisse Gegenstände. Da aber der Wille unabhängig davon, welchen Gegenstand er hat, die Wirklichkeit des Ich ausmacht, kann er auch nicht als bloße Möglichkeit (als Vermögen zu wollen) bestimmt werden. Er muß einen Inhalt haben, der zugleich kein vom Ich verschiedener ist. Der Wille des Ich als Ich kann also nur eine Tendenz zu absoluter Selbständigkeit sein. In ihr sind das Ich als Subjektivität und das Ich als Wirkliches eines.

Als Ich muß sich das Selbst aber zu allem, was es ist, *verhalten* können, es muß Wissen von ihm haben. Deshalb ist die zweite Frage, wie das Ich von seiner Tendenz zur Selbständigkeit wissen kann. Die Antwort ergibt sich, wenn man erwägt, daß im Gedanken Ich schon die Einheit eines Subjektiven und eines Objektiven gelegen ist, daß aber Ich diese Einheit niemals *als solche* wissen kann. Denn es *ist* sie, vollzieht sie aber immer als die Bestimmung eines Subjektiven durch ein Objektives oder umgekehrt (dies bin ich, ich bin dies). Auch jene Tendenz, die seine Wirklichkeit ausmacht, kann vom Ich nur so gewußt werden. Das Wissen von ihr hat damit einen doppelten Aspekt: Ich weiß die wirkliche Tendenz zur Selbständigkeit als die *meine*. Und ich weiß meine Selbständigkeit als eine *wirkliche*, objektive Tendenz.

In die Sprache der Kantischen Moralphilosophie übersetzt, bedeutet das Ergebnis dieser Deduktion: Selbständigkeit des Ich ist nur dort, wo *Freiheit* (Subjekt) unter einem *Gesetz* (Objekt) der Selbständigkeit steht, und ein Gesetz (Objekt) ist nur Objekt des Ich als Ich, wenn es ein Gesetz der Freiheit (des Subjektes) ist. Die Rede von der Autonomie enthält bereits beide Momente (νόμος, ἑαυτός). Sie ist deshalb eine gute Auslegung des sittlichen Wesens, das von seiner Selbsttätigkeit weiß.

Über die formale Stringenz von Fichtes Deduktion soll hier nicht gestritten werden. Trotz der geläufigen Meinung, die Fichte in mehr oder weniger höflicher Weise für einen Sophisten und seine Deduktionen en bloc für erschlichen erklärt, ist es dennoch eine sinnvolle und notwendige Aufgabe, sie zu prüfen. Die Idee, die ihr zugrunde liegt, ist nämlich geeignet, die Schwierigkeiten der Kantischen Moralthorie dadurch zu beheben, daß sie ihre Notwendigkeit begreiflich macht. Das sittliche Bewußtsein kann sich zu sich selbst nur verhalten, indem es einen doppelten Prozeß der Identifikation mit sich vollzieht. Es unterscheidet das Faktum der Vernunft von sich als Vernunft und setzt zugleich beide in eines. Diese Doppelung ist unvermeidlich. Vermeidbar ist es aber, sie in der Terminologie des Kantischen Dualismus zu interpretieren, so daß der Akt der Ineinsetzung unbegreiflich wird und die positive Beziehung des Selbst auf sein sittliches Wesen nur noch behauptet werden kann.

Doch die idealistische Reflexion über die Grundlagen der Sittlichkeit ist mit diesem Beweisversuch nicht zu Ende gekommen – weder für Fichte selbst noch gar für die, die ihm folgten. Aus dem Vorherigen läßt sich auch zumindest ein Hinweis auf die Gründe gewinnen, die sie weitergetrieben haben.

Fichtes Beweis würde, wenn er zwingend wäre, der Kantischen Theorie über die Achtung fürs Gesetz und das Faktum der Vernunft die Begründung geben, die ihnen fehlt. Als wir

Kants Beurteilungsprinzip des Guten behandelten, sahen wir aber, daß er die Intention des sittlichen Bewußtseins auch bei der Behandlung der ›Liebespflichten‹ verfehlt. Aus Fichtes Beweis würde sich zwar ergeben, wie es möglich ist, daß das Ich sich mit seinem eigenen Wesen wissend zusammenschließt. Aber er würde doch nicht verständlich machen, wie dieses Wesen ihm im anderen Menschen begegnen kann, wie sittliche Einsicht Wissen vom Gesetz und in einem damit Wissen sein kann, in einer Beziehung mit dem Anderen zu stehen, die ihn als den Anderen meint. Solche Strukturen sind mit der frühen Wissenschaftslehre Fichtes nicht zu begreifen. Sie nimmt Kants Sittenlehre im Wesentlichen auf und stellt ihr nur begründende Deduktionen voraus.

Deshalb hat *Hegel* das Prinzip der Deduktion erneut verändern müssen. Seine Philosophie der Sittlichkeit geht wie die Fichtes vom Begriff des Willens aus. Fichte hatte ihn aber als die Seite des Objektes in der Einheit des Ich genommen. Aus Gründen, die hier nicht zu übersehen sind, ist Hegel dagegen davon überzeugt, daß Wille das Selbst in seiner Einheit von Subjektivität und Objekt definiert. Dann aber muß der Wille, sofern er einen Gegenstand hat, sich selbst zum Objekt haben. Was der Wille als solcher will, ist deshalb nicht die Selbstständigkeit des Ich, dem er zugehört, sondern das *Dasein* des sich selbst wollenden Willens, *sich* als seinen Gegenstand, als Wirklichkeit.

Dieser Gedanke ist die Grundlage, auf der Hegel jenes System der Sittlichkeit entwickelt hat, das von ihm später ›Rechtsphilosophie‹ genannt worden ist.⁴⁰ Man weiß, daß es auch die konkreten Phänomene des sittlichen Lebens in einer Weise versteht, die von der Kantischen sehr weit entfernt ist. Unsere Aufgabe ist erfüllt, wenn einsichtig wurde, daß auch dieses System noch in der Nachfolge des Kantischen Prinzips Autonomie steht, in die es sich selbst zu Recht einordnet.

Hegel hat versucht, den Kantischen Gedanken der Autono-

mie zum Fundament einer philosophischen Interpretation der griechischen und auch der christlichen Sittenlehre zu machen und seine Wahrheit gegen Kants ausgeführte Ethik zu kehren. Es würde eine reizvolle Aufgabe sein zu prüfen, in welchem Umfang dieser Versuch gelungen ist und ob er mehr oder weniger Recht für sich hat als der, den der heilige Thomas mit den Mitteln von Aristoteles unternommen hat.

Ebenso bedeutsam ist aber die Frage, ob Kants Begriff der Autonomie, der das Fundament seines Systems war und der dann aus einsichtigen Gründen die idealistische Bewegung in Gang gesetzt hat, an ihrem Ende bewahrt und verstanden ist, oder ob Hegels System, das die Reflexion über ihn abschließt, ihn doch zugleich verfehlt. Die bedeutendsten der Schüler Hegels sind dieser Meinung gewesen. Die Wirkungsmacht des Kantischen Gedankens ist mit dem Ende des spekulativen Idealismus nicht erloschen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 35 (Akademie-Ausg. V 20,14).
- 2 Vgl. ebd., A 31 (Akademie-Ausg. V 16,4).
- 3 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 1 (Akademie-Ausg. IV 393,5 ff.).
- 4 Der Beweis dafür gründet sich auf die lateinischen Reflexionen in Kants Handexemplar zu den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Ausg. XX.
- 5 *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI (Akademie-Ausg. III 12,10 ff.).
- 6 Ovid, *Ex Ponto* III 4,79.
- 7 Properz, *Elegien* II 10,6.
- 8 Vgl. »Bemerkungen zu den »Beobachtungen ...« (Akademie-Ausg. XX 148,13 ff.), Zitat aus dem Lateinischen übersetzt.
- 9 Ebd. (Akademie-Ausg. XX 156,2).
- 10 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52 (Akademie-

- Ausg. IV 421,6 ff.); vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54 (Akademie-Ausg. V 30,36 ff.).
- 11 Vgl. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) und *Opus postumum*.
 - 12 »Bemerkungen ...« (Akademie-Ausg. XX 161,5 ff.); Übersetzung aus dem Lateinischen folgt unten.
 - 13 Ebd., 148,13.
 - 14 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 54 (Akademie-Ausg. IV 422,15 ff.).
 - 15 Vgl. D. Henrich, in: *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55) S. 28 f.
 - 16 Die besten Analysen dieser Deduktionsverfahren findet man bei H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, London ³1958 (dt. Berlin 1962), und J. Ebbinghaus, »Die Formeln des Kategorischen Imperativs ...«, in: *Filosofia* 10 (1959) S. 733 ff.
 - 17 Im Unterschied zu Ebbinghaus (s. Anm. 16), S. 749 f.
 - 18 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3 (*Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 19, Stuttgart ⁴1965, S. 592).
 - 19 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 10 ff. (Akademie-Ausg. IV 398 ff.).
 - 20 *Die Metaphysik der Sitten*, »Tugendlehre« A 170 (Akademie-Ausg. VI 481,19 ff.).
 - 21 Vgl. D. Henrich, »Hutcheson und Kant«, in: *Kant-Studien* 49 (1957/58) S. 49–69.
 - 22 *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924, S. 54.
 - 23 Vgl. D. Henrich, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für H.-G. Gadamer, hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, S. 98–115.
 - 24 Dies ist der sachliche Zusammenhang der beiden Theorien. Die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ethik hat zunächst zur Theorie von der Achtung fürs Gesetz (nach 1781) und darauf zur Theorie vom Faktum der Vernunft geführt (nach 1785).
 - 25 Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 130; 140 (Akademie-Ausg. V 73,32 ff.; 79,7 ff.).
 - 26 Vgl. *Die Metaphysik der Sitten*, A 41 (Akademie-Ausg. VI 402,29).
 - 27 Eine Untersuchung zur Wortgeschichte von »Achtung« steht noch aus. Einen ersten Überblick erhält man aus den Wörterbüchern von Walch, Adelung und Grimm.

- 28 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 140 (Akademie-Ausg. V 79).
- 29 Ebd., A 133 (Akademie-Ausg. V 75, 13 f.).
- 30 Christian Thomasius (1655–1728); vgl. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Turin 1959.
- 31 K. L. Reinhold im 2. Band der *Briefe über Kantische Philosophie*, Jena 1792.
- 32 Vgl. vor allem G. C. Storr, *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Tübingen 1794.
- 33 D. Henrich, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957) S. 527–547.
- 34 Brief an F. Huber vom 19. Februar 1795, in: *Schillers Briefe*, hrsg. von F. Jonas, Bd. 4, Stuttgart o. J., S. 125–128.
- 35 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, B 11, Anm.
- 36 *Über Anmut und Würde* (1793), in: *Schillers philosophische Schriften und Gedichte*, hrsg. von E. Kühnemann, Leipzig ³1922, S. 151, Anm.
- 37 Hegel, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Frankfurt a. M. 1966, S. 390.
- 38 Kallias-Briefe, 18. und 19. Februar 1793.
- 39 Vgl. vor allem Fichtes *System der Sittenlehre* (1798), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Leipzig 1924, S. 13–62. (In dieser Zusammenfassung konnte der Gedanke des § 2 im Ersten Hauptstück des *Systems der Sittenlehre* übergangen werden.)
- 40 Vgl. vor allem *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 7, Stuttgart ⁴1965, S. 54 ff.; *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, Bd. 12, Hamburg ⁴1955, S. 30 ff.

Fichtes ›Ich‹

Aristoteles war der erste, der es für notwendig hielt, philosophische Probleme in ihrem historischen Zusammenhang abzuhandeln. Seine Metaphysik und insbesondere seine Psychologie enthalten viele Begriffe, die nur in der Absicht ausgebildet worden sind, Schwierigkeiten zu überwinden, an denen seine Vorläufer gescheitert waren. Diese Begriffe sind gleichermaßen Ergebnisse seines eigenen Denkens wie seiner historischen Kritik. Von großen Denkern nach Aristoteles ist die Notwendigkeit der Verbindung dieser beiden Aspekte mehrfach aufs neue betont worden. Leibniz ist zu seiner Monadologie nur dadurch gekommen, daß er nun vermittels ihrer Behauptungen von Autoren miteinander vereinbar machen konnte, die ihm gleichermaßen evident schienen, obgleich sie miteinander unvereinbar waren. Kant entwickelte seine kritische Philosophie in der Absicht, die Gesetze der Vernunft durchsichtig zu machen, aus denen die traditionelle Metaphysik hervorging, und so die Grundlage für den jahrtausendelangen Kampf, den sie gegen sich selbst geführt hat. Hegel schließlich definierte die Philosophie in Beziehung auf den Inbegriff der Bedingungen, aus denen sie hervorgeht. Und so müssen auch wir fortfahren, das Problem der Philosophie selbst in seiner historischen Perspektive zu begreifen.

Dennoch ist die Situation, in der wir uns als Philosophen finden, grundlegend verschieden von der ihren. Unsere Orientierung auf die Geschichte des Denkens ist von anderen Imperativen beherrscht: Aristoteles, Kant und Hegel glaubten, daß sie die Suche nach der Wahrheit bis an einen Endpunkt vorangetrieben hätten. Es ist diese Überzeugung, in der sich die Heiterkeit der griechischen Meister des Denkens und die eschatologische Unruhe des spekulativen Geistes in der Epoche der französischen Revolution noch begegnen. Dagegen lebt die Philosophie heute eher unter der

Drohung ihres Endes. Ihre Geschichte scheint einer Verteidigung zu bedürfen, und sogar ihre Idee einer Rechtfertigung. Oft erscheint sie als die Erhalterin einer alten Ordnung, deren Existenzbedingungen mit der Welt, die sie ins Dasein brachte, verschwunden sind. Für andere ist sie nur ein Vernunfttraum, der noch nicht der Kritik ausgesetzt und noch nicht auf die Höhe der Wissenschaft gebracht wurde – einer Wissenschaft, die nur dadurch zu ihren Erfolgen kommen konnte, daß sie von für das Wissen unerreichbaren Zielen abgelassen hat.

Im Gegensatz dazu sind andere, so Heidegger und seine Schule, davon überzeugt, daß die Philosophie ebenso wie die moderne Wissenschaft eine allgemeine Voraussetzung in sich eingehen lassen, welche die Wahrheit verstellt. Diese Voraussetzung soll verständlich machen, daß mit dem Triumph der experimentierenden Vernunft zugleich auch das Bewußtsein einer Krise aufgekommen ist. Dieses Bewußtsein könnte nur durch eine kritische Revision der gesamten Geschichte der Philosophie aufgeklärt und aufgelöst werden, durch die der bisher vom modernen Denken verfolgte Kurs abgebrochen und das Denken selbst auf einen anderen Weg gebracht werden könnte.

Diese letzte Form der Kritik konzentriert sich auf das Prinzip der modernen Philosophie des Geistes, auf Begriff und Sachverhalt des Selbstbewußtseins. Sie gibt für beide eine wohlbestimmte Interpretation: Selbstbewußtsein ist Selbstmacht. Die Entwicklung dieses Gedankens, der sich zum ersten Mal im Cartesianischen Cogito anzeigt, wird von dieser Kritik als der Prozeß einer ständig wachsenden Präention und Vermessenheit der Subjektivität beschrieben, die zugleich zu einer Verdrängung des Seienden als eines solchen führt, das zurückgeführt wird auf die Eintönigkeit der Identität von Objekten des Bewußtseins. Die Formel Nietzsches von der Äquivalenz des Nihilismus mit dem Willen zur Macht stellt sich so als letztes Ergebnis des Cartesianischen Verständnisses von Wahrheit dar.

In diese Optik läßt sich die Theorie von Johann Gottlieb Fichte leicht einfügen, und zwar als besonders geeignete Rechtfertigung für eine solche Interpretation der Modernität. Denn jedermann weiß, daß Fichte die Welt als ein Produkt des Ich verstehen wollte, eines Ich, das nur darauf ausgeht, seine eigene Freiheit zu bewähren und seine Macht, über eine Welt von Erscheinungen zu gebieten.

Wenn ich nun versuche, auf die Grundidee der Philosophie von Fichte ein ganz anderes Licht fallen zu lassen, so deshalb, weil es mir notwendig erscheint, zusammen mit der geläufigen Interpretation seiner Lehre auch die geläufige Kritik des modernen Bewußtseins in Frage zu stellen, die meint, sich insbesondere auf Fichte beziehen zu können. So stelle ich zwei Thesen auf und mache mich anheischig, sie zu begründen. Die erste wird am Anfang meiner Darstellung formuliert, die zweite an ihrem Ende.

Die erste These: Am Beginn seiner philosophischen Karriere hat Fichte eine Entdeckung gemacht. Diese Entdeckung ging nicht so sehr auf einen Sachverhalt, als auf eine Schwierigkeit, ein Problem: Er begriff, daß der Begriff des Selbstbewußtseins, der schon von den Philosophen als Prinzip in Anspruch genommen worden war, nur gedacht werden kann unter der Voraussetzung von Bedingungen, die bisher nicht beachtet worden waren. Dieses Problem wurde zum Leitfaden seiner philosophischen Reflexion, und zwar schon zu einer Zeit, in der er es noch nicht ausdrücklich formuliert hatte. Seine Wissenschaftslehre muß als eine Folge von Versuchen aufgefaßt werden, dieses Problem aufzulösen und die geheimnisvolle Natur des Selbstseins zur Grundlage einer philosophischen Konzeption zu machen, die das Ganze des Wissens zu erklären vermag. In jedem seiner Versuche sind die Lösung dieses Problems und der Aufbau des Systems eine und dieselbe Sache. Oft hat man gemeint, daß der Vorwurf des Atheismus in Fichte einen abrupten Wechsel seiner Orientierung provoziert habe. Wenn man aber seine anfängliche Entdeckung versteht, so liegt in diesem Wechsel

nichts Radikales mehr. Seine spätere Theorie ist gar nichts anderes als eine neue Lösung des anfänglichen Problems – eine Lösung freilich, die den vorausgehenden überlegen ist.

Ich habe nun daranzugehen, diese These zu begründen. In einem damit möchte ich zeigen, daß, wer immer nach einem angemessenen Begriff von Selbstbewußtsein sucht, sich auch heute noch auf Fichte beziehen muß – und zwar so, daß er seine anfängliche Entdeckung nachvollzieht, die bisher verkannt wurde, weil sie zu bald und zum Schaden für das Denken unter den Schatten des Eindrucks geriet, den Hegel gemacht hat.

Man kann zwei Epochen in der Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins voneinander unterscheiden. Fichtes Position ist dadurch charakterisiert, daß sie an den Anfang der zweiten Epoche zu setzen ist. Descartes hatte im von seinem Dasein wissenden Subjekt eine Gewißheit gefunden, die allem möglichen Wissen als Grundlage dienen kann. Leibniz war noch weiter gegangen, als er dieses Subjekt als den Archetyp betrachtete, von dem her die metaphysischen Grundbegriffe der Kraft und der Substanz ausgebildet werden müssen. John Locke hatte in der Folge erkannt, daß ›Ich‹ nicht Ich selbst sein kann, es sei denn durch einen Akt der Identifikation mit mir selbst. Insofern entgeht die Form des Ich allen Überlegungen, die sich auf den Inbegriff der Probleme der Metaphysik eingeschränkt halten. In der Folge Lockes konnte dann Jean-Jacques Rousseau erklären, daß das Ich die notwendige Bedingung jeglichen Urteils sei, und zwar in dem Maße, in dem die Kopula des Urteils Begriffe miteinander in Verbindung setzt. So war er es, der das Ich-Bewußtsein zum Möglichkeitsprinzip auch der Logik werden ließ. Kant hat diese Idee aufgenommen. Das Prinzip des Ich-Bewußtseins wurde zum ›höchsten Punkt‹ des ganzen Gebäudes der Transzendentalphilosophie, an dem zunächst die Logik und nach ihr die Theorie der Erkenntnis ihren Halt finden. In all diesen Fällen wird das Ich-Bewußtsein in der einen oder anderen Weise als Prinzip des Wissens aufge-

faßt. Aber eben deshalb wurde es nicht an ihm selbst untersucht, sondern nur in seiner Relation zu anderen, durch die es als Begründungsprinzip zu gebrauchen war. Das wirkliche Problem war nicht die Definition von ›Ich‹ und die Verständigung über es, sondern über das, was mittels des ›Ich‹ gerechtfertigt werden kann: nach Descartes die Evidenz, nach Leibniz die Kategorien, nach Rousseau und Kant das Urteil. Und Locke hat nur in Frage gestellt, was Leibniz zeigen wollte, daß das ›Ich‹ die phänomenale Rechtfertigung für eine genaue Definition der Substanz sei.

Indessen haben alle diese Denker zugleich auch eine gewisse Vorstellung von der Struktur des Ich-Bewußtseins zugrunde gelegt. Erst von Kant ist sie formuliert und erläutert worden. Er betrachtet das Ich als den Akt, mit welchem ein Subjekt des Wissens, indem es von allen seinen besonderen Objekten abstrahiert, sich auf sich selbst wendet und so die durchgängige Einheit mit sich selbst zum Bewußtsein bringt. Das Denken denkt nur insofern, als es einen bestimmten Sachverhalt denkt. Das erklärt, daß das Selbstbewußtsein der einzige Fall ist, in dem der Akt des Denkens und das, was gedacht wird (die Intention und das Intendierte), nicht voneinander verschieden sind. Und das erklärt gleichermaßen, daß diese Einheit nicht im voraus aufgewiesen werden kann, daß man sich ihrer nur im und nach dem Akte selbst bewußt werden kann. Das Ich ist kein Objekt, sondern ein Akt, der immer möglich ist, durch welchen das Ich ›zu sich selbst Ich sagt‹ – ›Ich‹ sich also selbst als Aktivität zum Thema seines Wissens hat. Ohne diesen Akt gibt es kein Ich. Und wo immer Ich ist, da ist auch schon diese Dualität: das Subjekt, und das Subjekt als Objekt für sich selbst. Daraus folgt, daß man das Subjekt niemals für sich allein kennen kann. Wenn wir es denken, so haben wir schon vorausgesetzt, daß es in diesem Gedanken das denkende Subjekt ist. Insofern können wir uns in unserem denkenden Selbstbewußtsein nur wie in einem beständigen Zirkel um uns selbst herum bewegen.

Alle Vorgänger Kants hätten in dieser Darstellung ihre eigene Auffassung vom Ich-Bewußtsein wiedererkennen können. Will man sie in einer sehr einfachen Formel zusammenfassen, so kann man sie die ›Reflexionstheorie‹ des Ich nennen. Diese Theorie nimmt von vornherein ein Subjekt an, das denkt. Sie erklärt dann, daß sich dieses Subjekt in einer beständigen Beziehung zu sich selbst verhält. Und sie behauptet weiterhin, daß diese Beziehung ins Dasein kommt, indem das Subjekt sich selbst zu seinem eigenen Objekte macht. Diese Fähigkeit, durch einen reflexiven Akt zu einem Bewußtsein von sich selbst zu kommen, unterscheidet den Menschen vom Tier. Und sie erklärt auch, daß der Mensch Objekte identifizieren kann – nämlich aufgrund dessen, daß er sich jederzeit bekannt ist als ein mit sich selbst identisches Wesen.

Dies alles scheint vollkommen klar zu sein – und dennoch liegt in nichts mehr Dunkelheit. Es ist nicht das Ich, sondern die Reflexionstheorie des Ich, die sich beständig in einem Zirkel um sich selbst bewegt. Der beste Beweis dafür ist die Schwierigkeit, in die man die Vertreter der Reflexionstheorie verwickelt, wenn man ihnen ganz einfache Fragen stellt. Von diesen Fragen stellen wir nur zwei, und zwar die, die Fichte selbst aufgebracht hat. Dadurch, daß er so fragte, hat Fichte die zweite Epoche in der Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins begonnen. Die Struktur des Ich wurde nun zum eigentlichen Problem. Man muß sagen, daß wir nur wenig über diese anfängliche Entdeckung Fichtes hinausgekommen sind.

Dies ist die erste Frage: Die Reflexionstheorie des Ich setzt ein Ich-Subjekt voraus, das von sich selbst weiß, indem es in eine Relation mit sich selbst eintritt, und zwar so, daß es sich auf sich selbst zurückwendet. Wie aber kann man dieses Subjekt begreifen? Nehmen wir an, es sei das Ich betrachtet in seiner Funktion als Subjekt. Dann ist es offenkundig, daß wir in einen fehlerhaften Zirkel geraten, indem wir nämlich voraussetzen, was wir explizieren wollen. Denn man kann

nur da von einem ›Ich‹ sprechen, wo ein Subjekt von sich selbst weiß, wo sich also das Ich selbst schon als Ich gemeint hat. Dann aber ist das subjektive Ich, das Ich, von dem man den Ausgang nehmen wollte, niemals für sich allein im Spiel. Denn es ist gleichermaßen auch schon insofern in Anspruch genommen, als es für sich selbst sein Objekt ist. Wenn also das Phänomen des Selbstbewußtseins in seiner Ganzheit im Ausgang vom Ich-Subjekt und seiner Reflexion auf sich erklären will, so setzt man a priori schon voraus, was man erklären will: Man muß bereits das Ich-Subjekt unter der Form der Gleichsetzung des denkenden Ich mit dem, das sich selber denkt, thematisieren. Man setzt also nicht das Ich, sondern das Ich im Verstehen seiner Identität mit sich voraus.

Vielleicht könnte man versuchen, dieser Aporie dadurch zu entgehen, daß man darauf besteht, das Ich-Subjekt dürfe nicht schon im eigentlichen Sinne als Ich gedacht werden; das Selbstbewußtsein sei gar nichts anderes als das Ergebnis der Reflexion. Aber dieser Ausweg ist zu schnellem Scheitern verurteilt. Denn wenn das Ich-Subjekt etwas anderes ist als das Ich selbst, so kann man gar nicht mehr erklären, daß die Einheit des Selbstbewußtseins doch in der Form der Selbstauffassung des Ich besteht: Das Ich-Subjekt, das sich versteht, und das, wovon es Verständnis hat, sind ein und dasselbe. Denn das Selbstbewußtsein besteht in gar nichts anderem als in der Identität der beiden Seiten der Gleichung $\text{Ich} = \text{Ich}$. Wenn also die eine von ihnen, das Ich-Subjekt, noch nicht das Ich ist, so kann der Ich-Gedanke, den das Ich von sich selbst faßt, gar nicht mehr mit dem identisch sein, was das Ich-Subjekt ist. Die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins steht also vor folgender ruinöser Alternative: Entweder setzt sie das Phänomen voraus, ohne es explizieren zu können, oder sie zerstört es.

Die zweite Frage macht dasselbe Ungenügen deutlich. Die Reflexionstheorie setzt voraus, daß das Ich Wissen von sich nur durch eine Rückwendung auf sich selbst gewinnt. Dann

genügt es aber nicht zu sagen, daß irgendein Subjekt von irgendeinem Objekt durch Reflexion ein Wissen gewinnt. Das Selbstbewußtsein impliziert gleichermaßen, daß ich von diesem Objekt auch weiß, daß es mit mir selbst identisch ist. Selbstbewußtsein kommt aber nicht dadurch zustande, daß irgendeine äußerliche Evidenz, sozusagen eine zweite Instanz, ausweist und sicherstellt, daß der Wissende und der, von dem gewußt wird, einer und derselbe sind. Selbstbewußtsein geht der Selbsterkenntnis voraus. So freut sich der Teufel, der den Betrunkenen dazu bringt, sein Messer an seine eigene Nase zu setzen, indem er ihn glauben macht, sie sei eine köstliche Traube. Aber das Ich ist sein eigener Teufel. Es weiß, ohne Hilfe und ohne getäuscht werden zu können, von sich als Inhalt seines eigenen Wissens. Und es weiß dies unmittelbar, ohne durch Überlegungen und Kombinationen hindurchgehen zu müssen.

Aber wie kann das Selbstbewußtsein wissen, daß es von sich weiß, wenn dieses Wissen durch einen Akt der Reflexion zustande kommen soll? Offenkundig ist, daß es dies reflektierte Wissen gar nicht haben kann, ohne schon ein vorausgehendes Wissen von sich in Anspruch nehmen zu können. Denn reflektiert weiß es von sich nur, wenn es zu sagen vermag, daß das, wovon es weiß, es selbst ist. Und eine Reflexion auf sich selbst kann es überhaupt nur vollziehen, wenn es über das, was es heißt, es selbst zu sein und von sich selbst zu wissen, im voraus verständigt ist. Die Reflexionstheorie ist also ein zweites Mal in eine ausweglose Lage gekommen: Sie setzt die vollständige Lösung des Problems voraus, das zu lösen ihr aufgegeben ist. Darum hat ihr Fichte auch in einer seiner Vorlesungen vorwerfen können, daß sie auf einen Sophismus gebaut ist: Man setzt immer ein Subjekt voraus, ohne es jemals finden zu können. ›Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zu Grunde.‹

Natürlich ist damit die Reflexionstheorie nicht jeder Grundlage in der Sache selbst beraubt. Sie scheint sich nach wie vor

notwendig aus der Sache selbst zu ergeben. Denn im Selbstbewußtsein scheint man wirklich ein Subjekt, das sich selbst zum Objekt macht, unterscheiden zu müssen. Und so scheint man eine Relation anerkennen zu müssen, welche in der eigentlichen Natur des Subjektes und in keinem ihm äußerlichen Sachverhalt begründet sein kann. Und es scheint, daß dieses Phänomen gar nicht anders interpretiert werden kann als dadurch, daß man das allgemeine Schema der Reflexionstheorie annimmt. Dennoch läßt die erste Stufe der Entdeckung Fichtes deutlich erkennen, daß dieses Modell gänzlich unbrauchbar ist.

Dieses Ergebnis ist sehr folgenreich. Kant hatte schon das Phänomen des Selbstbewußtseins als einen in hohem Maße erstaunlichen Sachverhalt anerkannt. Doch schien es ihm kein Geheimnis oder Rätsel zu enthalten. Vielmehr erschien ihm das Selbstbewußtsein als das Bekannteste und Durchsichtigste überhaupt, in Beziehung auf das es uns möglich ist, alles andere Wissen zu verstehen und zu rechtfertigen. So scheint es nicht fernliegend zu sein, hinsichtlich dieses Ich anzunehmen, daß es sich aus sich selbst heraus explizieren kann.

Doch Fichte hat der Theorie des Selbstbewußtseins eine ganz andere Richtung gegeben. Zwischen dem, was das Ich ist, und dem, vermittels dessen es expliziert werden muß, besteht eine Differenz, sogar ein Abgrund. Die Aufgabe der Philosophie ist es, ihn auszumessen. Indem man dem Phänomen des Ich zutraut, seine eigene Auslegung zu sein, gerät man in die Reflexionstheorie, welche das Selbstbewußtsein weder im Ganzen noch dort erreicht, wo es sich ursprünglich ausbildet. Und diese Theorie ist dazu verdammt, das Phänomen schließlich ganz im dunkeln zu lassen. So ist es notwendig, nach einer anderen Theorie zu suchen. Man kann sie aber nicht finden, ohne im voraus die Verfassung des Selbstbewußtseins möglichst vollständig beschrieben und die Schwierigkeiten bestimmt zu haben, die sich aus ihr ergeben.

Fichte hat sich ganz auf diese Schwierigkeiten eingelassen. In gewissem Sinne kann man sagen, daß er ihnen auch niemals ganz entkommen ist. Die verschiedenen Skizzen seiner Wissenschaftslehre sind ebensovieler Versuche, zu einer Theorie der Grundlage des Phänomens des Selbstbewußtseins zu gelangen, dessen Problematik er verstanden hat. Im Laufe seines Lebens hat Fichte zumindest zwei grundlegend voneinander verschiedene Entwürfe zu einer solchen Theorie ausgeführt. Und er hat vielerlei Varianten zu ihnen vorgeschlagen. Sie alle sind zu charakterisieren als Gegenentwürfe zum Schema der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins. Sogar die Sprache Fichtes ergibt sich überall aus dem Widerstand gegen deren Implikationen. Und dieser Widerstand erklärt die theoretische Bedeutung der dunklen Metaphern, zu denen er oftmals Zuflucht nahm. Die Texte, in denen er seine Entdeckung verdeutlichen will (sie gehören zu den schwierigsten der ganzen philosophischen Tradition), verstellen sie mehr, als daß sie sie mitteilen. Insofern sind die Anstrengungen des Interpreten, Fichtes Entdeckung aus den dunklen Seiten unvollendeter Manuskripte herauszubringen, sogar mit denen zu vergleichen, die Fichte selbst unternehmen mußte, um zu seiner Entdeckung zu kommen. Man kann dabei leicht in allerlei Verwirrungen geraten. Darum soll zunächst die Skizze einer Phänomenologie des Selbstbewußtseins gegeben werden, so wie sie möglich wird, wenn man sich in Absicht auf seine Interpretation von der Reflexionstheorie verabschiedet hat. Mit ihrer Hilfe läßt sich leichter die Abfolge der Begründungen verstehen, die Fichte dazu veranlaßt haben, seine ›Wissenschaftslehre‹ auszuarbeiten.

Wir können vier wesentliche Momente des Selbstbewußtseins voneinander unterscheiden:

1. Zunächst müssen wir Selbstbewußtsein als Aktivität denken. Denn es läßt sich nicht vorstellen, daß irgend etwas anderes als Ich bewirken könnte, daß ich in Beziehung zu mir selber stehe. In einem bestimmten Sinne ist nur mein

Selbstsein mir eigen. Insofern ich überhaupt nur bin, ist es mir möglich, es zu erschließen. Um mich selbst zu setzen, ist nichts anderes vorausgesetzt, als daß ich bin. Insofern ich bin, bin ich das Ich, kraft dessen ich mich besitze.

2. Indessen erklärt das aktive Moment im Selbstbewußtsein, das Bewußtsein, Ursprung der eigenen Akte und eines beherrschten Selbstverhältnisses zu sein, nicht die Art und Weise, in der ich zu einem Bewußtsein dieser Subjektivität gelange. Denn wo immer diese Aktivität des Ich statthat, da gibt es auch schon ein Wissen von dieser Aktivität. Dies Wissen kann nicht, als Akt des Subjekts, allem Bewußtsein vorausgehen. Die Kraft des Subjekts ist ursprünglich eine Kraft, die ihrer selbst inne ist.

Es ist diese ursprüngliche Einheit der beiden Momente, welche die erste Frage an die Reflexionstheorie ergehen läßt. Die beiden Momente machen zusammengenommen die Grundstruktur des Ich aus, nicht aber sein ganzes Wesen. Man muß vielmehr einsehen, daß ein Subjekt im Selbstbewußtsein nicht fähig ist, seiner inne zu sein, es sei denn vermittelt weiterer Momente. Diese sind die Momente, welche die zweite Frage ergeben, die gegen die Reflexionstheorie zu richten ist. Man könnte sie sekundäre Momente nennen. Denn sie ruhen auf der Grundstruktur des Ich auf. Andererseits ist ebenso zu sagen, daß diese Grundstruktur zu wirklichem Selbstbewußtsein gar nicht führen würde, wenn nicht auch diese Momente in Anspruch genommen werden könnten.

3. So ist das Ich, als drittes Moment, eines Begriffes von sich selbst bedürftig. Es kann ihn nicht erzeugen. Es muß vielmehr voraussetzen, daß es von ihm Gebrauch machen kann, bevor es zu einem Wissen kommen kann, das ein Wissen von sich selbst ist. Dieser Begriff kann nicht das sein, wovon im ursprünglichen Selbstbewußtsein Bewußtsein besteht. Denn dies ist die Aktivität des Subjektes. Der Begriff bezeichnet indessen zwei Realitäten in einem: die Aktivität und das Wissen von ihr. Und beide müssen in der Einheit

gedacht werden, die das Selbstbewußtsein auszeichnet. So läßt sich auch nicht auf der einen Seite eine Aktivität und auf der anderen Seite ein wirkliches Wissen von dieser Aktivität denken. Ihre Einheit begründet vielmehr die Möglichkeit eines jeden der beiden. Und es ist diese im Begriff des Selbst gedachte Einheit, kraft deren das wirkliche Ich vom Ich als Ganzem wissen kann, insofern es die Einheit der Aktivität und Erkenntnis dieser Aktivität sein muß.

Dank des dritten Momentes gibt es im Ich eine Grundlage für den Unterschied zwischen dem Reellen und dem Möglichen. Ohne es könnten wir nicht begreifen, inwiefern wir von uns in unserem Selbstbewußtsein stets in einer doppelten Perspektive wissen – nämlich von dem, was wir wirklich sind, und zugleich von einem offenen Horizont dessen, was in und durch uns wirklich werden kann.

4. Das vierte Moment ist nur das Komplement des dritten. Das Ich weiß von sich nur im Lichte des Begriffes von sich. Aber es weiß von sich als von einer Einheit von Aktivität und Wissen, die wirklich ist. Fichte charakterisiert dieses vierte Moment als die anschauliche Gegenwart des ganzen Ich, die sich unter dem Begriff von seiner Einheit erschließt. Im ursprünglichen Wissen des Ich von sich drückt sie die Weise der Wirklichkeitsgewißheit aus, welche jedes Selbstbewußtsein in Beziehung auf sich selbst hat.

Diese vier Momente konstituieren zusammengenommen die Einheit des Selbstbewußtseins. Es wäre ganz falsch, sich vorzustellen, daß das Selbstbewußtsein aus einer Art von Montage der Momente hervorgehen könnte, die zuvor als selbständig gegeneinander gedacht worden sind. Keines von ihnen kann unabhängig von allen anderen existieren; oder, genauer gesagt, das Selbstbewußtsein ist nur zugleich mit ihnen allen eine Realität.

So kann die Einheit der vier Momente also nicht als ihre Summe aufgefaßt werden. Wenn man dem Wort ›Moment‹ einen ungewöhnlichen Sinn gibt, so könnte man ihre Einheit als ein fünftes Moment zählen. Aber diese Einheit ist eigent-

lich kein Moment im eigentlichen Sinne. Denn sie ist die Grundlage der Möglichkeit aller Momente in dem, was ihnen eigentümlich ist und was ihre wechselseitige Abhängigkeit voneinander ausmacht.

Darum kann diese Einheit nicht von den anderen, den spezifischen Momenten, in der Weise abgehoben werden, wie dies in Beziehung auf jedes der Momente möglich war. Sie konstituiert eigentlich die wesentliche Wirklichkeit des Ich. Die vier Momente aber sind die Modi seiner Realität und ebenso die Aspekte, die in einer Theorie des Selbstbewußtseins zu berücksichtigen sind.

Das erste Resultat dieser Phänomenanalyse setzt eine Theorie des Selbstbewußtseins fast unüberwindlichen Schwierigkeiten aus. Das Bewußtsein ›Ich‹ ist gewiß unteilbar und folglich einfach, in sich geschlossen und zugleich evident. Seine scheinbare Durchsichtigkeit könnte dazu veranlassen, es als Ausgangspunkt für eine Theorie zu nehmen, welche andere, weniger transparente Formen des Bewußtseins verständlich machen soll. Descartes und Kant haben das gemeint und getan. In Wahrheit ist es aber gerade die Klarheit und die Geschlossenheit des Selbstbewußtseins in sich, welche für die Theorie des Selbstbewußtseins das schwierigste Problem aufgeben. Wenn man nicht verstehen kann, wie die Einheit aus ihren Elementen hervorgeht, und wenn sich auch die Einheit des Selbstbewußtseins nicht aus sich selbst versteht – auf welche Weise kann man dann überhaupt das Phänomen des Ich-Bewußtseins interpretieren?

Eine Theorie, welche es unternimmt, das Phänomen zu explizieren, muß zwei Bedingungen genügen: Sie muß eine Erklärung der ursprünglichen Einheit der Elemente des Ich geben. Und sie muß zeigen, wie jedes der Elemente bestimmt ist durch seine ursprüngliche Relation zu den anderen. Diese Theorie muß folglich nach der Grundlage der wechselseitigen Bestimmung der konstitutiven Momente des Ich fragen.

Fichte hat sich diese beiden Fragen stets gleichzeitig gestellt.

Aber er hat sie erst spät deutlich und konsequent voneinander unterschieden, und sicher hat es ihm die ursprüngliche Anlage seines Denkens nicht erlaubt, alle ihre Konsequenzen zu überschauen. Sein eigenes Problem wurde so zum Zentrum einer Selbstkritik seines Denkens auf jedem Stadium, das er erreicht hatte. Auf diese Weise konnte er die Formulierungen seiner Theorie auch auf grundsätzliche Weise verändern, ohne sich dabei im mindesten von der allgemeinen Linie seines Denkens zu entfernen.

Wir können nun die beiden hauptsächlichen Skizzen einer Theorie des Bewußtseins betrachten, die Fichte ausgearbeitet hat.

Die Grundidee der Lehre von 1794 geht in den Satz ein: Das Ich setzt schlechthin sich selbst. In ihm hat Fichte der Freiheit den radikalsten und auch pathetischsten Ausdruck gegeben. Seine Zeitgenossen haben in seiner Formel die höchste Rechtfertigung der Ideale gefunden, die sie durch ihr Handeln verwirklichen wollten – den Entscheidungsakt, durch den die Welt den Bedingungen der Vernunft unterworfen werden sollte. Die Befreiung des Menschen und der Triumph der Theorie schienen zu einem einzigen Ereignis geworden zu sein. Und wirklich war es eine lebendige Erfahrung der Freiheit, die Fichte zum Bewußtsein des Problems der Freiheit führte und die ihn auch zu einem Philosophen werden ließ. Dieses Grundmotiv genügt indessen nicht zur Erklärung der wirklichen Bedeutung seines Werks. Er wurde nicht durch die Kraft seines Willens zu dem Denker, von dem wir auch heute noch viel zu lernen haben. Zu ihm wurde er durch seine theoretische Leidenschaft und durch das Grundsätzliche seiner Fragestellungen, aus denen sich auch seine Entdeckung erklärt. Nimmt man seine Formel, nach der das Ich sich selber setzt, nur von ihrer pathetischen Seite, so verliert man Fichtes Entdeckung aus dem Blick. Versteht man sie aber umgekehrt aus ihrem Problemzusammenhang, so verliert die Formel ihren pathetischen Charakter. Im Zusammenhang des ersten Systems

erweist sie sich vielmehr als ein Versuch zur Abwendung einer theoretischen Schwierigkeit. Die Idee, die sie dann ausdrückt, ist die folgende:

Wenn wir verstehen wollen, wovon all unser Bewußtsein herkommt, in dem Maße, in dem wir von uns selbst wissen, oder in dem Maße, in dem wir ›Ich‹ sind, so haben wir keine andere Möglichkeit als die, eine Grundlage vorauszusetzen, von der wir kein Wissen haben können.

Die Formel, nach der das Ich sich selber setzt, ist gar nichts anderes als das negative Gegenbild des Modells von Selbstbewußtsein, auf das die Reflexionstheorie festgelegt ist, deren Fehler Fichte erkannt hatte. Man kann nicht das Selbstbewußtsein im Ausgang von seinen Elementen aufbauen. Man kann auch nicht eines der Momente zur Grundlage des ganzen Phänomens machen wollen. Denn kein Moment geht den anderen voraus. Sie müssen gleichzeitig und mit einem Schlage eintreten, also so, wie schon nach Platon das höchste Wissen aufkommt.

Wenn Fichte vom Akt des Sich-setzens spricht, so denkt er den unmittelbaren Charakter dieses Wissens. Wenn irgend-eine Sache ›gesetzt‹ wird, so kann dem nichts vorausgehen, was zu ihrer eigenen Existenz gehört. Der Akt des Setzens und dies, daß sie gesetzt ist, machen einen Sachverhalt aus. Insofern sind die konstitutiven Elemente dessen, was gesetzt wird, ursprünglich und gleichzeitig gegeben. Hinsichtlich des Ich gilt, daß von ihm gar nichts statthat, wenn es nicht im Ganzen statthat. Weil aber das Ich wesentlich Aktivität ist, so ist es auch notwendig zu denken, daß es ohne Ursache hervorgeht auf einen Schlag, wie eine Sache, die zuvor nicht bestand und insofern Ursache ihrer selbst ist.

Die Formel, nach der das Ich absolut sich selbst setzt, muß also nicht als Ausdruck einer überzogenen Präntention erscheinen. Man muß in ihm den sehr verständlichen Versuch sehen, eine Tatsache zu explizieren, deren Bestand von niemandem in Frage gestellt wird: die Realität des Selbstbewußtseins.

Fichte hat niemals, auch nicht in der Folge, daran gezweifelt, daß seine Reflexionen wohlbegründet waren, die ihn zur Konzeption seiner ersten Wissenschaftslehre geführt hatten. Dennoch hat er sie später in einer veränderten Form vorgetragen. Und er hat sie in einem Ausmaß verändert, das, oberflächlich betrachtet, die veränderte Theorie aus jeder Übereinstimmung mit der Theorie der ersten Periode herauszubringen scheint. Sicherlich hatte er dafür gute Gründe. Denn die Lösung, die er mit seiner ersten Formulierung vorschlug, hat nur dazu geführt, das Problem zu voller Deutlichkeit zu bringen, das er aufgebracht hatte. Man kann nicht sagen, daß sie eine wirklich überzeugende Lösung ergab. Denn sie entspricht keiner der beiden Bedingungen zur Gänze, die wir zuvor schon als Bedingungen für eine Theorie des Ich-Bewußtseins formuliert haben: Sie vermag weder den Grund der Einheit des Ich noch die Wechselimplikation seiner Momente überzeugend zu bestimmen.

Was den Grund der Einheit betrifft, so stellt sich die erste Theorie Fichtes durch ein Paradoxon dar. Sie insistiert gewiß auf der Tatsache, daß das Ich sich nicht von seinen Elementen her konstruieren kann, indem es ein Moment um das andere zu einem Ganzen zusammenfügt. Aber indem sie behauptet, daß das Ich sich selbst schlechtweg setze, gibt sie es ganz auf, das Problem seiner Einheit aufzulösen.

Und wenn das Ich, in der Vielzahl seiner Momente, das ist, welches sich selbst setzt, kann man nicht mehr verstehen, welches derjenige Akt sein soll, der den Ursprung des Ich, das sich setzt, ausmacht. Ein solcher Akt könnte nicht eines der Momente des Ich sein, denn dann würde man zur Reflexionstheorie zurückgetrieben. So findet man sich vor der folgenden Alternative: Entweder gibt man es auf, eine Grundlage für das Selbstbewußtsein zu finden, oder man sucht seinen Grund in etwas, das ihm äußerlich ist, womit man aber den Sachverhalt des Selbstbewußtseins preisgibt.

Fichte hat sich weder für das eine noch für das andere entscheiden können. Insofern schließt seine erste Theorie

eine Zweideutigkeit ein, auf die man schon oft hingewiesen hat: Sie behauptet, daß das Ich sich selbst setzt, und hält zugleich daran fest, daß das Ich allem Wissen und allem Selbstbewußtsein vorausgeht. Auf diese Weise verdeckt sie nur ihre Schwierigkeit. Wenn man mehr Klarheit verlangt, so bemerkt man, daß kein wirklicher Ansatz zu ihrer Auflösung angeboten ist. Denn das absolute Ich, sofern es überhaupt Ich ist, muß entweder das Ganze oder zumindest ein Element des wirklichen Selbstbewußtseins sein. Als Element kann es aber nicht den Grund der Einheit des Ich konstituieren. Kann man es jedoch nicht einmal als Element des wirklichen Ich betrachten, so kann man auch nicht sagen, daß sich dessen Einheit durch die Tatsache seines Setzens erklärt.

Daraus folgt, daß Fichte zunächst nicht imstande war, gewisse Reste der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins auszuschalten. In der ersten Fassung seiner Wissenschaftslehre versucht er noch die Einheit des Ich im Ausgang von mehreren Prinzipien zu konstruieren. Diese Prinzipien sollen zwar dem Bewußtsein nicht äußerlich sein und nicht unabhängig von ihm aufgefunden werden können. Sie sollen nur kraft ihrer Aktion im Inneren des Ichbewußtseins eingesehen werden können. Auf die unbedingte Aktivität des Ich soll ein anderes Element einwirken, das sich ihr entgegensetzt, eine Beschränkung und einen Anstoß auf diesen Akt ausübt und ihn so auf sich selbst zurückwendet. Es ist aber nur wenig Erwägung dafür nötig, um zu erkennen, daß in dieser Behandlung der Probleme, welche der Begriff des Ich aufgibt, das Grundmuster der Reflexionstheorie weiter am Werke ist – mit seinen Elementen von Handlung und Rückwendung der Handlung auf sich. Nur ist dieses Schema jetzt in die Grundlagen des Ich übersetzt worden. Fichte hatte wohl die Absicht, seine Theorie vom Anstoß auf die Tätigkeit des Ich in der praktischen Philosophie durch eine tiefer gehende Analyse zu ersetzen. Aber zunächst ist er nicht bis zu ihr gelangt.

Die zweite Frage, die sich für die Vertreter der Reflexionstheorie stellt, geht darauf, wie es sich verstehen läßt, daß das Ich von sich selbst als sich selbst wissen kann. Von der frühen Wissenschaftslehre an hat Fichte versucht, diese Frage zu beantworten. Bisher haben wir nur einen Teil der Grundformulierung dieser Lehre zitiert: ›Das Ich setzt schlechthin sich selbst‹. Aber schon im zweiten Teil der ersten von ihm publizierten Wissenschaftslehre und insbesondere während der späteren Jahre seiner Lehre in Jena, welche die für die Entwicklung seiner Lehre wichtigste Zeit war, hat er diese Formulierung erweitert. Sie stellt sich nun so dar: ›Das Ich setzt sich schlechthin als Sich-selbst-Setzen‹. Man kann dasselbe auch dadurch ausdrücken, daß man sagt, daß das Ich nicht nur durch sich, sondern ebenso sehr für sich selbst sei. Fichte versteht dies ›als‹ in seiner terminologisch fixierten Bedeutung, gemäß dem η der griechischen Philosophie und als die Auffassung eines Sachverhaltes unter einer Beschreibung. Das Ich setzt sich, und es setzt zugleich seinen eigenen Begriff von sich. Es weiß von sich als von sich selbst, also als Ich kraft des Gedankens von sich selbst. Diese Formulierung zeigt einen Fortschritt in Fichtes Problembewußtsein an. Dennoch erfüllt sie nur eine der notwendigen Bedingungen für eine überzeugende Theorie des Ich-Bewußtseins. In einer Theorie des Selbstbewußtseins müssen die Elemente des Ich in ihrer wechselseitigen Bestimmung verständlich gemacht werden. Die neue und erweiterte Formel wird dem noch nicht gerecht. Denn nach ihr ergibt der Setzungsakt des Ich nunmehr ein doppeltes Ergebnis: Das Ich-Objekt und den Begriff des Ich, der für dieses Objekt gilt. Aber der Akt des Setzens geht beiden Resultaten noch voraus. Und er vollzieht sich, ohne daß er auf den Begriff des Ich als solchen Bezug nähme. Gewiß ist der Begriff gesetzt. Aber er wird noch nicht als ein dem Akt der Setzung selbst innerliches Moment gedacht.

Dieser Einwand ist im Grunde derselbe, der auch gegen den Grundgedanken der ersten Wissenschaftstheorie Fichtes zu

richten war. Wenn der Akt des Sich-Setzens mit einem Element des Ich identisch ist, so können die anderen Momente nicht aus ihm hervorgehen. Die erweiterte Formel zeigt, daß Fichte in den späten Jenaer Jahren den Sachverhalt des Selbstbewußtseins zwar tiefer auffaßte, daß er aber immer noch dem Setzungsakt eine konstituierende Rolle für die Einheit des Ich und die Eigenschaft zusprach, Grund der Ganzheit und der anderen Elemente des Ich zu sein.

Aber Fichte mußte erkennen und anerkennen, daß auf diese Weise die Einheit des Ich nicht zu bewahren war – also eben die Einheit, für die er von Beginn an einen Grund hatte suchen wollen, in dessen Gedanken sich die Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins nicht auflöst. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, den Wegen nachzugehen, auf denen er seine ursprüngliche Entdeckung auch noch von den Restbeständen der Reflexionstheorie befreit hat, die in der Begriffsform der frühen Wissenschaftslehre zurückgeblieben waren. Dabei wäre es notwendig, sich auf die Sittenlehre von 1798 zu konzentrieren. Hier aber müssen wir uns damit zufriedengeben, einfach nur festzustellen, daß Fichte sehr bald die erweiterte Formel für das Selbstbewußtsein durch eine vollständig andere Formel ersetzt hat.

Vom Jahre 1801 an beschreibt Fichte das Selbstbewußtsein als ›eine Aktivität, der ein Auge eingesetzt ist‹. Dies ist eine bedeutsame Formulierung, die man im Sinne behalten muß. Ich wiederhole: Das Selbstbewußtsein kann definiert werden als eine Aktivität, der ein Auge innerlich ist. In dieser dritten und nunmehr ganz neuen Form hat Fichte eine Theorie des Ich zu formulieren versucht. Seine gesamte späte Philosophie, die man häufig für unverständlich hält, hat nichts zum Zweck, als sie zu entwickeln und sie zu rechtfertigen.

Fichtes These bedient sich einer Metapher, wenn sie von dem ›Auge‹ spricht. Daß sie aber diese Metapher gebraucht, zeigt keineswegs an, daß Fichte sich von der Theorie in die Poesie geflüchtet hat. Sie soll nur mit den beschränkten

Mitteln, welche die Umgangssprache zur Verfügung stellt, den Sachverhalt des Selbstbewußtseins verdeutlichen und sogleich einen Fortschritt in der Entwicklung der Theorie des Ich anzeigen. Dieser Fortschritt ließ sich nicht allein mit Hilfe der Worte formulieren, die bis dahin die Völker und ihre Philosophen ausgebildet hatten.

Die beste Art, das zu verdeutlichen, was Fichte unter der Formel ›Aktivität eines Auges‹ meint, ist die der *via negationis*. Wenn Fichte von der Aktivität des Auges spricht, so will er zwei Irrtümern zugleich entkommen und darüber hinaus verständlich machen, daß dies mittels der Formel möglich ist – den Irrtümern der Reflexionstheorie und seiner eigenen ersten Theorie von einem Ich, das in seinem Setzen den Begriff von sich selbst für sich entwirft. Es ist gar nicht die Aktivität, welche den Ursprung der Fähigkeit ausmacht, sich selbst zu gewahren. Des weiteren ist die Fähigkeit, sich zu gewahren, auch keine Begrenzung, welche der Aktivität durch einen Anstoß auferlegt ist. Das Auge ist der Aktivität nicht eingesetzt wie eine Plombe in einen Zahn oder ein Bein in einen Stuhl, so als ob die Aktivität durch die ihr eigene Fähigkeit des Gewahrens behindert oder ergänzt würde. Vielmehr ist die Weise, in der sie überhaupt Aktivität ist, im vornhinein bestimmt, und positiv bestimmt, durch ihre Fähigkeit und Eigenschaft des Gewahrens. Das Auge ist das Auge einer Aktivität in derselben Weise, in der die Orientierungsfähigkeit dem Menschen als aktivem Wesen zukommt. Die Aktivität verfügt wesentlich über die Kraft der Orientierung – nur daß im Falle des Selbstbewußtseins diese Orientierung eine solche auf sich im Verständnis des eigenen Selbstverhältnisses ist.

So ergibt sich zwischen dem Auge der Aktivität und seiner ›Sicht‹ auf der einen Seite und der Aktivität als solcher auf der anderen Seite eine wechselseitige Beziehung von gleichgewichtigen Faktoren. Die Aktivität wird durch ihre Sicht geleitet, die Sicht ist das innere Licht der Aktivität. Fichte

kann folglich schreiben: ›Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, und unablösbar davon Kraft eines Auges.‹

Diese besondere Einheit führt notwendigerweise zur folgenden Konsequenz: Eine Sicht, welche die Aktivität gewahrt, muß zugleich auch noch sich selbst gewahren. Und somit setzt diese Sicht eine andere Struktur voraus als die es ist, die schon durch das ›als‹ der Fähigkeit, von sich zu wissen, angegeben war: Das Auge kann nicht wirklich sich selber sehen, ohne zugleich sich selbst als sich selbst zu erkennen und anzuerkennen. Dann aber muß es von sich in der doppelten Perspektive wissen, in der es seine Form beschreibt und seine Wirklichkeit gewahrt. So entwickelt sich die Zwiefalt in der Aktivität des Auges zur Quadruplizität der Aktivität des Auges, das in Einheit mit seinem Begriff und aufgrund dieses Begriffes von sich selbst weiß.

Die Einheit von Sicht und Akt, die zugleich einen Gegensatz zwischen Gewahren und Begreifen einschließt, hat Fichte dazu geführt, die Dialektik seiner späteren Wissenschaftslehre zu begründen. Man kann leicht absehen, daß diese Dialektik den Unterschied zwischen der praktischen und der theoretischen Wissenschaftslehre von vornherein freigibt. Denn das Postulat einer vollständigen Einheit im Inneren des Ich kann nur befriedigt werden, wenn der Begriff des Ich das gewahrte Ich im gleichen Umfang bestimmt, in dem er seinerseits von ihm gilt und insofern von ihm hergeleitet ist. Der Begriff als Prinzip der sittlichen Handlung und der Begriff als Ergebnis des Wissensprozesses sind gleichermaßen Konsequenzen der unauflösbaren Einheit, welche zwischen Sicht und Akt im Inneren des Ich besteht. Fichte hatte allen Grund zu meinen, daß er nunmehr eine sichere Grundlage für die Systemstruktur gelegt hatte, die zu errichten von Beginn seiner Laufbahn an seine Absicht gewesen war.

Dennoch bleiben in der Verwirklichung seines Planes zahlreiche Schwierigkeiten zurück. Statt die Entwicklung des Systems zu verfolgen, wollen wir ein weiteres Mal voraus-

greifen, um die neue Antwort Fichtes kennenzulernen, die er auf die Frage nach dem Grunde des Ich zu geben hatte.

In der ersten Theorie blieb diese Frage eigentlich offen. Wohl hatte Fichte ein absolutes Ich dem Selbstbewußtsein noch vorausgesetzt, das der Setzung des Selbstbewußtseins fähig sein sollte. Auf der anderen Seite war dieses absolute Ich wiederum nur als ein Moment des Selbstbewußtseins zu denken. Diese These mußte aber von dem Moment an aufgegeben werden, in dem Fichte die ursprüngliche Einheit aller Momente des Ich deutlich genug eingesehen hatte. An die Stelle des absoluten Ich war nun der Gedanke eines unausdenkbaren Ursprungs der ganzen Selbstheit zu setzen – in einem Absoluten, welches die Ichheit übersteigt. Fichte mußte durch erhebliche Schwierigkeiten gehen, um diese Idee des Absoluten als Thema des Wissens zu rechtfertigen und um deutlich zu machen, daß seine ursprüngliche Entdeckung auf sie zurückführt und in ihr bewahrt wird. Scheint es doch naheliegend zu sein, daß man, wenn man die Selbstheit auf diese Weise begründet, ihr auch die Möglichkeit der Freiheit nimmt. Aber die Entdeckung der Freiheit war in den Augen Fichtes das ganze Verdienst der kritischen Philosophie. Bis zu seinem Tod hat Fichte es seinem Lehrer Kant gedankt, ihn aus dem Joch des Determinismus befreit zu haben. Von einem Grund der Freiheit zu sprechen, heißt das nicht, einen Widerspruch ganz offen aufzustellen?

Fichte hätte sich gewiß nicht entschlossen, die Freiheit selbst als eine Folge einer ihr vorausliegenden Realität zu interpretieren, wenn die Erfahrung seines bewußten Lebens ihn nicht zu einer solchen Schlußfolgerung geführt hätte. Dennoch ist diese Konklusion mindestens ebensosehr eine Konsequenz aus seiner Entdeckung von Problem und Aufgabe einer Theorie des Selbstbewußtseins. Ein Brief, den Fichte von Friedrich Heinrich Jacobi erhielt, als er sich in einer schwierigen Lebenslage befand, mag sich ausgewirkt haben in dem Sinne, daß er die neue Orientierung seiner Theorie beschleunigte. Aber Fichte hat niemanden getäuscht und ist

auch nicht einer Selbsttäuschung verfallen, als er später bei jeder Gelegenheit versicherte, daß seine Wissenschaftslehre im Grunde immer dieselbe geblieben sei. Denn alle Verwandlungen, denen sie unterlag, haben doch nur die Besonderheiten des Selbstbewußtseins deutlicher herausgebracht, die er bereits in seiner ursprünglichen Entdeckung zu verstehen begonnen hatte.

In seiner späten Lehre hat Fichte das Selbstbewußtsein und die Freiheit im Ausgang vom Gedanken Gottes gedacht. Er sah in aller Deutlichkeit, daß die Einheit des Ich, die in sich offenkundig ist, von nichts ihr Äußerlichem abhängen kann und daß sie sich nicht auf eine einfache Weise erklären läßt – etwa als die Wirkung von irgendeiner Ursache. Das, was diese Einheit begründet, kann nicht auf diese Einheit einwirken, weder kontinuierlich noch aus Gelegenheit. Man kann im übrigen auch nicht denken, daß das Ich auf einen Zweck hin orientiert ist, den zu verwirklichen nur seine Funktion wäre. Dann wäre die Freiheit nichts als ein Mittel. Aber die Selbstbestimmung kommt niemals durch die Hinwendung auf ein Ziel zustande, das von ihr selbst noch verschieden ist. Insofern kann die Einheit des Ich weder in der Begriffsform der Kausalität noch in der der Finalität verstanden werden. Und Fichte hat gemeint, daß man sie verständlich machen kann, indem man einen Gott voraussetzt, der nicht nur schlechtweg als Leben existiert, sondern der sich auch als Leben manifestiert. Verhält es sich so, so ist der Absolutheitscharakter des Ich insoweit verständlich, als das Ich geschlossen in sich ist und wesentlich ganz nur Bewußtsein seiner selbst. Damit läßt sich aber auch verstehen, wie ein Ich, das seinen eigenen Grund denkt, nicht seine Selbstbestimmung aufgibt, sondern sie in diesem Gedanken nur vollständig und unerschütterlich macht.

Fichte hat diese Idee, die zugleich auch seiner Lebenserfahrung entsprach, in wenig bekannten Sonetten zum Ausdruck gebracht. Sie war es, die es ihm möglich machte, seine Position gegenüber den Philosophen des Gefühls und der

Natur zu rechtfertigen, die zu seinen kraftvollsten Gegnern geworden waren. Unsere Existenz kann sich weder auf ein irrationales Moment gründen, das in uns selbst gegenwärtig ist, noch auch auf eine geistige Realität, die außerhalb unser erfahren wird. Unsere eigentliche ›Substanz‹, unser unmittelbares Wissen von uns selbst, das gleichermaßen einfach und geheimnisvoll ist, läßt uns am Ende verstehen, daß wir von einer Realität abhängig sind, die nichtsdestoweniger wir selbst sind, indem sie das Wissen von uns ins Dasein bringt, welches unser Wesen ausmacht. Fichtes erste Lehre ist also so wenig ein Ausdruck einer extremen Eitelkeit des Menschen, wie seine zweite Theorie die Preisgabe seiner Freiheit ist.

Man kann sich fragen, ob die theologische Interpretation, die Fichte dem Absoluten gegeben hat, auf sicheren Gründen ruht. Man kann meinen, daß sich die Philosophie im Ausgang von der Idee eines Grundes der Freiheit in unauslotbaren Dunkelheiten verliert, statt bleibendes Licht in die Gottesidee der metaphysischen Tradition zu bringen. Aber solche Zweifel erschüttern nicht im geringsten Fundament und Verlaufsform des Weges, den Fichtes Denken genommen hat.

Wenn man die Geschichte der idealistischen Philosophie betrachtet, so kann man nur bedauern, daß Fichtes Entdeckung dazu verurteilt war, vergessen zu werden und ohne Resonanz zu bleiben. Es war Hegels Denken, das Widerhall gefunden hat. Ihm kann man aber zwei Einwände machen, indem man sich auf Fichtes Entdeckung stützt: Hegel denkt die Einheit von Antithesen nach der Form der Dialektik, was aber heißt, sie wie ein Resultat und nicht als ursprüngliche Einheit zu denken. Und er denkt die Einheit von Freiheit und Wirklichkeit als Verwirklichung der Freiheit, so daß er sie also nicht in der ursprünglichen Einheit der beiden zu begreifen vermag. Die Antithesen sind zwar im Lichte ihrer unausweichlichen Einheit gedacht, und diese Einheit macht ihre Bewegung möglich. Aber jene Einheit,

welche alle Entgegensetzungen durchherrscht, ist von anderer Art. Und die Freiheit ist schon in sich selbst wirkliche Freiheit. Viele Nachfolger von Hegels Denken haben Einwände gegen Hegel gerichtet, die von ähnlicher Art sind. Aber ihre Schlußfolgerungen haben niemals die spekulative Höhenlage von Fichtes Entdeckung erreicht. Sie waren Formalisten und von der Tendenz beherrscht, dem Ich, der Vernunft und der Freiheit irgendeine Wirklichkeit vorzusetzen und einleuchtend zu machen, daß wir von ihr abhängig seien. Insofern haben sie nur einen Irrtum Hegels in gröberer Form und in umgekehrter Abfolge erneuert. Sie binden die Freiheit an ein Faktum; sie denken aber nicht die Freiheit selbst und in sich als Faktizität. Damit ist das Problem des Seins, der Einheit und des Ursprungs des Selbstbewußtseins aber verlorengegangen.

Wenn wir die Epoche der Kritik an Hegels Philosophie im ganzen verstehen wollen, so ist auch dafür die Entdeckung Fichtes dennoch von Bedeutung. Denn das, was diese Epoche ausdrücken wollte, ist nur eine neue Form der Erfahrung, welche in die Grundlagen alles Denkens in der Epoche der Modernität eingegangen ist. Fichte war nur der erste, der Begriffe gefunden hat, mit der wir sie ausdrücken können.

Und so kommen wir schließlich zur zweiten These: Der Geist der Modernität ist nicht von einem Fieber des Subjektivismus ergriffen, das in dem reinen Willen zur Macht endet. Wohl haben alle objektiven Bindungen der Selbstheit für den Geist der Modernität ihre Kraft verloren. Indem er sich aus ihnen löste, hat er die Idee einer Freiheit entworfen, die Autonomie ist. Er hat verstanden, daß, was der Mensch ist und was er sein kann, sich auch nur durch ihn und in ihm entscheidet. Aber das meint anderes als die Tatsache zu verdrängen, daß seine Kraft, sich durch sich selbst zu verwirklichen, ihm nicht durch sich selbst gegeben ist. Das moderne Bewußtsein lebt in der Spannung, welche – jenseits der Lehren moderner Theorie – das Grundproblem von Fichte gewesen ist und das sich auch als die Grundlage aller

der Fragen erweist, die er gestellt hat. Auf der einen Seite bewährt sich die Selbstheit in der ständigen Bewegung, die aus ihr und ihrem unmittelbarem Kontakt mit sich selbst hervorgeht. Aber auf der anderen Seite ist sie sich dessen bewußt, daß sie, indem sie die Verbindung mit einer gegenständlichen Realität verloren hat, die sie bindet und rechtfertigt, dennoch belebt und auch überschritten ist durch eine Realität, die sie begründet. Diese Realität kann sie niemals wie ein Objekt vorstellen wollen. Allein durch die Weise, in der sich die Selbstheit verwirklicht und in ihrer Verwirklichung begreift, kann sie der Realität, die sie begründet, auch entsprechen.

Wir kennen die Welt noch nicht, in der Dunkel und Vernunft, Furcht und Mut, Tod und Aufbruch in ihrer Einheit erfahren und bewährt werden könnten und in der sie so zur eigentlichen Realität unseres Lebens würden. Unsere Epoche verfängt sich in einer zerstörerischen Flucht, die uns nach Refugien in Ideologien suchen läßt, die zugleich bergen und zerstören. Wer aber die Entdeckung Fichtes verstanden hat, für den wird sie ganz anderes sein als eine Täuschung, die aus Verwegenheit kommt oder die in eine unwirkliche Tiefe treibt. Es war diese Entdeckung, die Fichte auch zum Visionär einer möglichen Zukunft des Menschenlebens werden ließ, das zum Bewußtsein seiner Freiheit gelangt ist. Das Denken der Gegenwart müßte sich mit ihm solidarisch wissen.

II

Die Grundstruktur der modernen Philosophie

1.

Der erste Theoretiker der modernen Gesellschaft ist Thomas Hobbes gewesen. Er bildete den folgenreichen Begriff vom Staat, der nichts als die Vereinigung der Willen aller seiner Bürger ist. Was damit gesagt ist, wird am besten klar aus dem, was Hobbes bestreitet: Zum einen ist der Staat nicht eine Art von Instrument, dessen sich eine Menge von Menschen bedienen, um mit seiner Hilfe wichtige Zwecke besser verwirklichen zu können. Ist er nur das, so kann er sich niemals im eigenen Namen des Bürgers und dennoch mit Gewalt gegen dessen besonderen Willen kehren. Zum anderen ist er kein Abbild und keine bildliche Verwirklichung einer Weltordnung, deren Vorbildlichkeit er für den Mikrokosmos des menschlichen Lebens zur Geltung bringt. Wäre er dies, so würde er immer nur als eine Forderung an den Willen der Bürger, niemals als dessen eigener Ausdruck auftreten können. Ist aber der Wille eines jeden Quelle und Kriterium des allgemeinen Willens, so sind Gesetz und Freiheit, Individualität und Institution nicht im Konflikt, sondern in einer Übereinstimmung, begründet nicht in der Allgemeinheit von Menschennatur oder Weltordnung, sondern in der Willensenergie eines jeden einzelnen Menschen, die ihn auszeichnet, noch bevor er sich irgendwelchen besonderen Zielen zuwendet oder Weltzusammenhänge versteht.

Hobbes' Begriff vom Staat ist folgenreich gewesen. Er hat die herkömmliche Legitimation von Herrschaften zersetzt und dem modernen Dynamismus der Emanzipation sein Programm formuliert. Aber Hobbes hat den neuen Staatsbegriff nicht aus politischen Argumenten hergeleitet. Er

gewann ihn aus einer Anthropologie, welche die traditionelle Lehre vom Menschen ebenso grundlegend veränderte wie seine Staatslehre die antike politische Philosophie. Der Grundbegriff dieser Anthropologie selber ist von Hobbes polemisch konzipiert: Das Wesen des Menschen ist es, sich der Gefahr der Zerstörung zu widersetzen – es ist Selbsterhaltung. Je mehr der Mensch sich dessen gewiß wird, kräftig sich im Dasein zu behaupten, um so mehr besitzt er, worauf einzig er aus ist. Für dieses Dasein gibt es keinen Ziel- und Ruhepunkt, auf den ein wesentliches Streben gehen könnte. Aristoteles hatte von solchen Zielen zu wissen geglaubt. Ihm zufolge strebt jegliches Seiende danach, die ihm eigentümliche Wesensvollkommenheit zu erreichen. Findet es sie, so kommt alles Verlangen, alle seine Bewegung zu anderem hin zur Ruhe. In solcher Ruhe ist es nicht untätig, vielmehr in einer gesteigerten Tätigkeit, die sein Wesen ganz erfüllt und rein ausdrückt, während es sein Strebenziel liebend umfaßt und hinnehmend genießt.

Ganz anders spricht Hobbes von der Tätigkeit, in der der Mensch seine Macht erfährt, sein Dasein zu bewahren: Sein Glück ist nicht die Ruhe im Genuß des Zieles, sondern die Freude am steten Erfolg, alle gewünschten Dinge zu erlangen. Er bestätigt ihm, daß er kraftvoll existiert und jeder Gefahr Widerstand zu leisten vermag. Im übrigen sind die Ziele seines Handelns disparat. Man kann sie nicht voraussagen oder nach Rang und Dringlichkeit ordnen. Zum Gefühl seines Lebens gehört es vielmehr, daß immer neue Ziele einander folgen. Denn Leben ist Bewegung, aber nicht Bewegung im Genuß eines Zieles, sondern Bewegung von Ziel zu neuem Ziel. Insofern ist Leben Begehren. Die Furcht, vernichtet zu werden, äußert sich in der Furcht, die Bewegung des Begehrens könne zum Erliegen kommen. Solche Furcht kennt keinen Unterschied zwischen dem Tod und der seligen Anschauung des Göttlichen, die Aristoteles dem Philosophen, die mittelalterliche Kirche denen in Aussicht gestellt hatte, die vor Gott gerecht befunden worden sind.

Dieselbe Struktur der Selbsterhaltung zeichnet auch den vereinigten Willen der Bürger im Staate aus. Es ist nicht die Aufgabe des Staates, seine Bürger in ihr wesentliches Lebensziel zu bringen. Wenn sie in Gesellschaft vereinigt leben, so sorgt er nur dafür, daß ihrer aller Wille sich durchhält und auch in der Vereinigung mit anderen gegen Vernichtung geschützt bleibt, daß er sich sogar besser durchsetzen und einer stärkeren Kraft sich bewußt sein kann als im Zustand der Natur. So ist also *conservatio sui* das vernünftige Prinzip sowohl des individuellen als des staatlichen Lebens, wenn es sich von Täuschungen und Sonderinteressen freigemacht und deutliche Erkenntnis vom eigentlichen Zusammenhang der menschlichen Welt gewonnen hat.

Im Begriff dieser Selbsterhaltung ist die polemische Note nicht zu übersehen: Er opponiert der teleologischen Deutung der menschlichen Natur in einem Universum, das als Zwecksystem aufgefaßt ist. Die Kriterien für die Richtigkeit seines Handelns kann der Mensch nur in sich selber finden: – er selbst, das ist die Struktur einer Aktivität, nicht ein erstes Ziel all seines Strebens, das er seinem Tun vorgeordnet findet und in Beziehung auf das seine von Ruhe unterscheidbare Aktivität allein verständlich ist – als eine Bedingung nämlich, unter der Ziele verwirklicht werden können.

So spricht sich in der polemischen Komponente des Begriffs der *conservatio sui* etwas von dem Pathos der Selbstbehauptung aus. Zuerst hatte es in der griechischen Frühzeit die Weisen veranlaßt, Erkenntnis in eigenem Namen, nicht in dem der Götter mitzuteilen und den Begriff der Philosophie auszubilden. Zwei Jahrtausende danach hat es in der italienischen Renaissance der christlichen Weltdeutung ein Ende bereitet, die mit dem Geist der Philosophie ein zweideutiges, labiles Bündnis geschlossen hatte.

2.

So muß man also die Veränderung in den Grundbegriffen der Anthropologie, die zu Beginn der Moderne stattfand, zumindest zu einem Teil aus einem Aufstand des Menschen gegen eine machtvolle Tradition erklären. Daraus darf man aber nicht folgern, daß die theoretische Leistung des Begriffs der Selbsterhaltung gering und auf den Bereich der Wissenschaften vom Menschen beschränkt geblieben sei. Daß es sich anders verhält, wird am leichtesten klar, wenn man sieht, daß auch einer der wesentlichsten Grundbegriffe der modernen Physik von der gleichen Struktur wie Hobbes' Selbsterhaltung in der Kraft des Begehrens ist.

Aristoteles hatte gelehrt, daß jedem Element ein natürlicher Ort im Weltall zugehört: Die Erde ist das Element des Mittelpunktes. Und folgerichtig strebt jedes Schwere von Natur aus, einen Platz im Bereich der Mitte einzunehmen. Die Bewegung des Feuers ist ihm entgegengesetzt: Es strebt auf zu seinem Ort am Himmel, unterhalb des fünften Elements, aus dem die Sterne bestehen. Nur dies Element ist, kraft seiner Geistnatur oder Geistnähe, einer reinen, unstörbaren Bewegung nach den Gesetzen der Geometrie fähig. Aber auch seine Bewegung wird von einem Streben in Gang gehalten: Die Sterne streben danach, dem unbewegten Geist an Vollkommenheit möglichst gleich zu sein und seine unendliche Geistigkeit durch ihre Bewegungen auszudrücken.

Isaac Newton hat diesem Konzept ein konträres Bewegungsgesetz entgegengesetzt: Jeder Körper beharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmig gradlinigen Bewegung, wenn nicht Kräfte auf ihn einwirken. Durch dies Gesetz sind zwei aristotelische Positionen zugleich preisgegeben: Es gibt keinen Ort, zu dem Körper von Natur aus streben, um an ihm zur Ruhe zu gelangen. Überhaupt sind Ruhe und eine Bewegung, die auf einer Kreisbahn in sich zurückkehrt und somit am Orte verharret, gar keine ausgezeichneten Zustände der Materie. Nur die Veränderung des

Zustandes, welche immer sie sei, wird von äußeren Kräften bewirkt. Nicht etwa ist jede Bewegung überhaupt von einem Äußeren veranlaßt, wobei nach Aristoteles neben der Gewalt, die Körper aus ihrer ›natürlichen‹ Bahn reißt, das wesentlich Äußere das Ziel ist, auf das hin bewegte Körper immer schon orientiert sind, sofern sie überhaupt bewegt werden können.

Kopernikus' neue Kosmologie, welche die Erde aus dem Zentrum der Welt vertrieb, hat erst durch Newtons physikalische Begriffe eine ausreichende theoretische Grundlage erhalten. Zugleich trat an die Stelle der Idee der Ordnung, die den griechischen Kosmos definiert hatte, die der Unendlichkeit des Raumes, in dem sich Körper nicht mehr gemäß sinnlich vorstellbarer Harmonien, sondern nach abstrakteren Gesetzen bewegen. Und jeder von ihnen ist nun mit der Kraft einer Selbsterhaltung versehen: Er widersetzt sich jeder gewaltsamen Änderung seines Zustandes. Darin zeigt sich auch der dynamische Charakter des neuen Prinzips: Selbsterhaltung ist Kraft; nur nicht eine solche, die sich durch ein Streben erklären ließe, wenn anders von Streben nur dort gesprochen werden kann, wo einer noch nicht in dem Zustand ist, den er als sich gemäß betrachtet.

So wie in der Physik, ist auch in der fundamentalen Disziplin der Metaphysik zu Beginn der Moderne der Begriff der Selbsterhaltung zum Grundbegriff aufgestiegen. Die mittelalterliche Theologie hatte Gott platonisch als die Versammlung aller Vollkommenheiten gedacht. Sie hat zudem im Anschluß an Aristoteles gelehrt, daß alle Vollkommenheit besitzen bedeutet, jede Potentialität von sich auszuschließen. Ist dem so, so muß Gott als reine, unbeschränkte Aktualität verstanden werden. Und darum kann man diesen Gottesbegriff auch als ›Fülle des stets wirklichen Guten‹ definieren.

Wir wissen, daß sich schon in der Philosophie des späten Mittelalters Gottes Bindung an die Ordnung der Vollkommenheiten zu lockern begann. Zunehmend schien es nötig,

Gott aus der ungebundenen Stärke seines absoluten Willens zu verstehen. In diese Entwicklung ist zu Beginn der Moderne eine aufschlußreiche Wendung gekommen, als der sogenannte ontologische Gottesbeweis neues Ansehen gewann. Er will aus dem bloßen Gedanken von Gott dessen Wirklichkeit zweifelsfrei erschließen. Thomas von Aquino mißtraute diesem Beweis. Descartes aber fand es einleuchtend, daß man im Begriff Gottes notwendig eine unbedingte Macht der Selbsterhaltung denken müsse – schlechthin erhaben über alle endliche Gewalt dadurch, daß sie keiner anderen Macht ihre Existenz verdankt. Gott ist eben das Wesen, das sich aus eigener Macht ins Sein bringen und in ihm halten kann, so daß man gar nicht zu denken vermag, er existiere nicht wirklich.

Diese ›*immensa potestas*‹ ist bei Descartes' Schüler Spinoza zum Begriff der Substanz geworden – der einen Substanz, von der alle uns bekannten endlichen Dinge nur Modifikationen sind. Denn die Möglichkeit zu existieren ist Macht (*potestas*). Ohne sie hat der Gedanke von einem unendlichen Wesen keinen Sinn, das sich alle Vollkommenheit aus sich selbst zu geben imstande sein muß. ›Deshalb ist die Macht Gottes, kraft deren er selbst und alles ist und handelt, seine Wesenheit selbst.‹ Mit diesem Satz ist Spinozas Wesensbestimmung von Gott vollendet.¹ Er begründet zugleich die Lehre, daß auch alle endlichen Dinge wesentlich danach streben, sich in ihrem Sein zu erhalten. Denn in diesen Dingen drückt sich Gottes unendliches Wesen nur auf je bestimmte Weise aus. Es muß ihnen also gemeinsam sein, was Gottes grundlegender Wesenszug ist: Selbsterhaltung: ›Kein Ding hat etwas in sich, wovon es zerstört werden könnte [. . .]. Vielmehr ist es umgekehrt all dem, was seine Existenz aufheben könnte, entgegengesetzt; und folglich strebt es, so viel es kann und so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren.‹²

Am Anfang der Moderne wurden also Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik aus dem

einen Begriff der Selbsterhaltung begründet. Will man den inneren Zusammenhang neueren Denkens verstehen, so tut man gut daran, von diesem Befund auszugehen. Er gibt jedem Versuch, die moderne Philosophie als Ganzes in den Blick zu bringen, ihre Perspektive und ihr Problem. Ihre Perspektive deshalb, weil er es zuerst erlaubt, in den vielfältigen Erscheinungen der Entstehung einer modernen intellektuellen Welt eine gemeinsame Grundstruktur zu entdecken. Ihr Problem, weil der Begriff der Selbsterhaltung für sich noch der Interpretation bedarf. Bevor sie gegeben ist, bleiben viele Fragen ohne Antwort. Wie nämlich soll man verstehen, daß eine philosophische Theorie von so elementaren, vielleicht auch banalen Voraussetzungen dependiert wie Todesfurcht und Bewegungsdrang? Wie läßt sich vor allem die weitere Entwicklung moderner Philosophie in Richtung auf Skeptizismus, Materialismus und eine Theorie der Tiefenstruktur des Selbst aus solchen Voraussetzungen begreifen?

3.

Um diese Fragen zu beantworten, kann es von Nutzen sein, etwas über die Vorgeschichte des Begriffs der Selbsterhaltung zu erfahren.

Erhaltung ist ein Grundmotiv christlicher Metaphysik. Denn Gott, der die Welt aus dem Nichts erschuf, muß auch für ihren Fortbestand sorgen. Anderes vermöchte es nicht, sie vor dem Versinken ins Nichts zu bewahren, dem sie hatte abgewonnen werden müssen. Deshalb haben auch die Scholastiker viel über die Art der Erhaltung der Dinge durch Gott, ihren Schöpfer, zu sagen. Diese Erhaltung ist aber gerade nicht Erhaltung von Dingen durch sich selbst. Ist der Begriff der Erhaltung an den der Schöpfung gebunden, so läßt sich im strengen Sinne gar keine Selbsterhaltung denken. Denn was geschaffen ist, wird von Gott erhalten. Gott aber, als ewiges Sein, ist der Erhaltung nicht bedürftig.

Dennoch kennt auch die scholastische Philosophie einen Begriff von Selbsterhaltung, den sie von Aristoteles übernommen hat. Der wiederum hatte ihn gebraucht, um einen sinnenfälligen Sachverhalt zu begreifen: Die Konstanz der Arten in der Folge der Generationen. Jedes Lebewesen ist getrieben, sich fortzupflanzen. Und das Wesen, das aus Zeugung und Geburt entsteht, ist immer dem Zeugenden ähnlich. So scheint der Drang zur Fortpflanzung ein Drang zur Erhaltung der eigenen Art (εἶδος) zu sein. Darin zeigt sich aber nur paradigmatisch, was auch für den Prozeß der Reproduktion im einzelnen Lebewesen gilt: Alle Prozesse des Stoffwechsels bleiben an die konstante Grundform des Lebewesens gebunden. Niemals sah man aus einem gefräßigen Frosch einen Elefanten oder auch nur eine Kröte werden. So erfolgt alle Selbsterhaltung auf ein Eidos hin, das, seinerseits ungeschaffen, immer schon besteht. Da jegliches, was es ist, durch das Eidos ist, dem es zugehört, kann also gesagt werden: Nichts erzeugt sich selbst, sondern erhält sich (σώζει).³ Aristoteles konnte diese Selbsterhaltung als ein Streben beschreiben, das gemäß der Natur eines Wesens auf es selber geht.⁴ Wenn man ihn aber nach dem Grund dieses Strebens fragt, so wird man keine klare Auskunft erhalten. Im Zusammenhang seiner Lehre lassen sich zwei Antworten denken, von denen hier die gegeben werden soll, die in der Folge die bedeutendste Wirkung gehabt hat: Alles Streben erfolgt um eines Zieles willen, das selbst im Wechsel der Bemühungen, es zu erreichen, unverändert bleibt. Das Streben seinerseits ist nur darauf aus, das, was es als Ziel im Auge hat, zum beständigen, ungestörten Vorliegen zu bringen. So muß das Gute, um das es allem Streben geht, zuletzt durch seine Beständigkeit ausgezeichnet sein. Das Beste läßt sich darum zugleich als das Unwandelbare denken. Auf es ist alles Streben zumindest indirekt gerichtet. Und wenn es auch nicht überall möglich ist, Wandel ganz auszuschließen, so kann man doch auch im Reiche der Veränderung durch den regelmäßigen Wechsel von Gleichem der Beständigkeit

nahekommen. Die Folge der Generationen ist deshalb ebenso wie der Umlauf der Sterne eine Nachahmung des Höchsten. Das Phänomen des Strebens, mit dem wir aus unserem Leben vertraut sind, und die Erfahrung von der Wirksamkeit der Art in der Natur interpretieren sich somit wechselseitig. Daraus ergibt sich für den Gedanken der Selbsterhaltung eine wichtige Folgerung: Aristoteles versteht auch noch das Streben, im eigenen Dasein zu verharren, als Folge eines Strebens, das, wenn nicht einzig, so doch zugleich auf den ewigen Grund der Welt und das Urbild aller Vollkommenheit geht.

Was sich bei Aristoteles nur implizit ermitteln läßt, tritt offen hervor in der Interpretation von Thomas von Aquino. Für ihn ist zwar Erhaltung zunächst immer ein Akt des Schöpfers in Beziehung auf seine Geschöpfe. Es gibt aber auch die umgekehrte Beziehung. Sie wird unter dem Titel ›Liebe‹ (amor) abgehandelt. Und hier erhebt sich die Frage, ob die Geschöpfe sich selber mehr als Gott lieben oder Gott mehr als sich selbst. Thomas' Antwort ist, daß das Streben des Abhängigen immer zuerst auf das geht, von dem er abhängt und dessen Gegenwart für ihn das höchste Gut ist. So streben alle Geschöpfe mehr nach der Erhaltung ihrer Art als nach der Erhaltung ihres besonderen Daseins. Mehr noch streben sie liebend nach dem Grund von allem Guten überhaupt, dem höchsten Gut in Gott.

Auf diese Weise bleiben Prinzip und Phänomen der Selbsterhaltung unter der Kontrolle des teleologischen Weltbildes. Wäre nicht dieser Rahmen gesprengt worden und hätte sich für Selbsterhaltung nicht eine ganz andere Interpretation geben lassen, so hätte dieser Begriff niemals das polemische Potential entfalten können, mit dessen Hilfe die moderne Philosophie auf den ihr eigentümlichen Weg gefunden hat.

In Aristoteles ließ sich kein Anlaß zu einer solchen Revision finden. Dennoch hat die moderne Philosophie einen Anstoß vom griechischen Denken erhalten: von der Philosophie der

Stoiker. Die Stoa hat die Lehre entwickelt, daß in jedem Wesen etwas von dem Urfeuer lebt, das die Welt durchdringt und der Quell ihrer Ordnung und dem gleich ist, was wir ›Geist‹ nennen. Diese Allgegenwart von Geist eröffnet eine Möglichkeit, die in gleicher Weise bei Aristoteles nicht bestand. Es wird sinnvoll, die innere Verfassung eines jeden Weltwesens unabhängig von seiner Beziehung auf andere zu betrachten, ohne dabei vom Ordnungszusammenhang der Welt abstrahieren zu müssen. Ein jegliches ist Geist schon in ihm selbst, bevor es sich zu anderen in Beziehung bringt. So ist auch die erste und bedeutsamste Weise der Zuwendung nicht die zum Weltgrund als solchem oder zum je schon vorbestimmten Wesen der Art. Ihr voraus geht die Zuwendung, mit der jegliches entdeckt, von welcher Art es überhaupt ist, eine Zuwendung, die man ein ursprüngliches Gewahren seiner (συνείδησις) nennen muß. In ihr erfährt ein Wesen, daß es wirklich ist und bestimmten Wesens und gründet ein Verhältnis zu sich. Die Stoiker waren der Meinung, daß sich nur unter dieser Voraussetzung von Selbsterhaltung sinnvoll reden läßt. Die erste Hälfte des Wortes, eben das ›Selbst‹, hat ohne die Interpretation aus der Vertrautheit mit sich keinen einsehbaren Sinn. Aus dieser Vertrautheit aber entsteht allererst der Trieb nach Selbsterhaltung.

Wir wissen nicht, wie die Stoiker zu erklären versuchten, daß es sich so verhält. Zu vermuten ist, daß sie im sensus sui, der Vertrautheit eines Wesens mit sich, nur die wichtigste Bedingung der Möglichkeit sahen, Interesse an sich selbst zu nehmen. Dafür, daß ein Wesen, das Kenntnis von sich hat, dann auch um seine Erhaltung besorgt ist, ließen sich leicht Gründe angeben, die denen des Aristoteles nahekommen. Sehen wir aber auf die Sache, so ist durch das Prinzip des Selbstbewußtseins ein neues Element in die Theorie gebracht worden: Kenntnis haben von sich, vertraut sein mit sich – das ist eine Struktur, die nicht von den Merkmalen der Art dependiert, der ein Wesen angehört. Jedes Wesen gleich

welcher Art, sofern es nur mit sich vertraut ist, ist durch diese Selbstbeziehung jedem anderen gleich. Wenn sich also Vernunft aus Selbstbewußtsein ableiten lassen sollte, so wäre damit auch gezeigt, daß ihre Allgemeinheit ganz anders beschaffen ist als die spezifische Differenz einer Artbestimmung. Das Gewahren des eigenen Wesens, rein als dieses Gewahren genommen, und als Vorbedingung der Selbsterhaltung, könnte die gleiche Allgemeinheit haben, die dem Sein selber in der Ontologie des Aristoteles zukam. So ist denn auch wirklich in Spinozas Metaphysik zumindest sein Derivat, die Macht über das eigene Dasein, zur Definition des Seins aufgestiegen.

Dieser Aufstieg des stoischen Prinzips zum Grundgedanken der Metaphysik ist modern. Wir haben kein Zeugnis dafür, daß irgendeiner der Stoiker solche Konsequenzen ins Auge gefaßt hat. Aber sie sind doch den Gründern der Moderne Vorbild gewesen. Denn in der christlichen Metaphysik, die ihnen gelehrt wurde und die sich an Aristoteles gehalten hatte, war der stoische Gedanke der Selbstbeziehung in eine Nebenrolle mit gelegentlichen, unwesentlichen Auftritten abgedrängt. Von den Stoikern konnten sie lernen, daß die Vertrautheit mit sich anderes ist als Bestimmtheit durch ein Ziel – daß sie gedacht werden kann, ohne daß der Hinblick auf bestimmte Weisen zu sein oder die Fülle des Seins in Gott ins Spiel kommen muß.

4.

Beginnend mit dem 16. Jahrhundert haben die an den stoischen Begriffen orientierten Leitvorstellungen die Sprache der Philosophie zunehmend umgewandelt. Dieses Geschehen ist also nicht als eine Folge des Eindrucks zu erklären, den Descartes' Begründung der Philosophie aus der Gewißheit des seiner selbst inne werdenden Bewußtseins gemacht hat. Zwar gehört auch sie als wesentliches Element in den

Prozeß der Entstehung der Moderne. Aber Selbsterhaltung und Steigerung der Macht, zu sein und sich selbst gegenwärtig zu sein, wurden auch dort zum Modell der Grundbegriffe der Philosophen, wo Cartesius ohne Einfluß war. Das geschah oft wie von selbst, ohne daß sich Zeichen einer Ahnung fänden, von welchem Gewicht der Wandel in der Grundorientierung des Denkens ist. So hat etwa Kant niemals einen Versuch gemacht, die Begriffe ›Lust‹, ›Handeln‹ und ›Motiv‹ in ihrem Ursprung aufzuklären, obgleich er mit ihnen die Grundlegung seiner Moralphilosophie bestreiten mußte. Wenn er sie aber – wie im Vorbeigehen – einmal definiert, so stellen sich die Bestimmungen ein, welche durch Hobbes mit revolutionärem Klang und polemischer Schärfe gegen Aristoteles gestellt worden waren.

Im 19. Jahrhundert lehrte Schopenhauer, daß blinder, zielloser Drang allem Wirklichen innewohne, und Darwin machte Skandal mit seiner Hypothese von der Entstehung der Arten aus dem Kampf um Selbstbehauptung. Was ihnen eigentümlich ist und was ihre vermeintliche Radikalität ausmacht, ist jedoch nur eine Wendung auf dem Wege der Entfaltung der modernen Position in ihre Möglichkeiten, wenngleich eine wichtige: Sie haben die stoische Bindung der Selbsterhaltung an eine ursprüngliche Weltvernunft aufgelöst, die auch die Cartesianische gewesen war – nicht die von Hobbes jedoch und derer, die eher ihm folgten. Der in Wahrheit zur Wurzel reichende Abschnitt von den tragenden Traditionen des frühen Europa war aber schon lange geschehen. Aus ihm zogen Schopenhauer ebenso wie Nietzsche, der von ihm ausging, aber auch Darwin, Marx und Freud die Kraft, mit der sie dem Hegelianismus entgegentraten – dem doch ebenfalls schon modernen Versuch, auf der Grundlage des Paradigmas von der Selbsterhaltung eine neue Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu konstruieren.

Wenn nun also auch klar ist, daß ›Selbsterhaltung‹ nur zum Prinzip eines neuen Denkens werden konnte, nachdem sie mit Struktur und Wirklichkeit von ›Selbstbewußtsein‹ zu

einem Problembestand geworden war, so ist damit doch noch nicht viel erreicht, die Situation der Moderne zu überschauen und auf den Begriff zu bringen. Vielmehr zeichnet sich ab, daß sich dem modernen Prinzip zwischen Hobbes, Spinoza, Hegel und Nietzsche vielerlei Möglichkeiten zu seiner Entfaltung anbieten, ohne daß schon einsichtig wäre, wie die Einheit des Ausganges zu fassen ist, von dem sie sich offenbar herleiten. Die Frage nach dem Sinn des Ganzen von Selbsterhaltung und Selbstvertrautheit stellt sich weiterhin.

Einzig dies ist schon klar, daß es keine Möglichkeit gibt, moderne Erfahrungen insgesamt durch nur eines von beidem zu erklären – Selbstvertrautheit oder Selbsterhaltung. Selbsterhaltung impliziert und setzt somit voraus die Struktur des Selbst – Selbstvertrautheit ist gebunden an die Erfahrung, daß es notwendig ist, die eigene Existenz zu kontinuierieren.

5.

Eine Deutung der Eigentümlichkeit der Moderne, und zwar die, die am tiefsten reicht, hat Martin Heidegger gegeben. Sie bringt vorzugsweise das cartesianische Element des modernen Bewußtseins in den Blick und versteht es als Ausdruck einer Tendenz, jegliches Seiende primär als Gegenstand methodischer Erkenntnis aufzufassen – als mögliches Thema eines zur Gewißheit gelangten Feststellens durch das erkennende Subjekt. Am Ende ist es einen Wesens mit den Prozessen moderner Technik und Wirtschaft, die beide besorgen, daß jegliches zu jeder Zeit für jedermann verfügbar ist und die außerstande sind, unter dem, was sie verfügbar machen, andere Unterschiede sehen zu lassen als den gemäß dem Schwierigen, Ungewöhnlichen seiner Verfügbarkeit. Auch die Kunst der Moderne wird, Heidegger zufolge, zunehmend vom Wesen der Technik bestimmt. Sie ist nämlich bemüht, ungewöhnliche Erfahrungen zu indu-

zieren und neuartige Erlebnisse herzustellen, und gibt schließlich um der Aktualität des erstmals Vorliegens willen den Bezug auf Einsicht und Wahrheit ganz preis, der für die große Kunst der frühen Moderne noch maßgeblich gewesen ist. So wird sie zu Kunstmarkt und Kunstbetrieb – darin ähnlich der Philosophie, die sich ihren eigenen Markt im Kaffeehaus und in den Feuilletonredaktionen der Gazetten zu schaffen mußte.

Am Grunde dieser Tendenz zur Vergegenständlichung findet Heidegger die Überzeugung von der grenzenlosen Macht der Subjektivität. Sie selbst ist es, von dem her jegliches den Sinn gewinnt, demzufolge gesagt werden kann, daß ihm überhaupt Sein zukommt. Deshalb führt von der cartesianischen Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis zum Verständnis des Seienden als Produkt und Ware ein konsequenter Weg ohne Rückgang. Doch ist diese Verwandlung nicht ohne weitere Herkunft. Sie läßt nur voll hervortreten, was bereits in dem Gedanken beginnt, daß alles Seiende, sofern es ist, zur Gegenwart oder Anwesenheit gekommen ist. Hat sich nämlich das Denken von der Frage ganz gelöst, was diese Anwesenheit als solche zu bedeuten habe, so versteht es sich schon von selbst, sie als das Vorliegen in subjektiver Gewißheit zu nehmen und nur in ihr noch, nicht mehr dem Ganzen des Gefüges, in dem Anwesenheit hervorgeht, Prinzip und Ursprung zu suchen.

In dieser Deutung, die Heidegger der modernen Welt und dem Denken gab, das sie begründet, muß nun auch der Grundzug modernen Bewußtseins seinen Ort finden, der sich als der auffälligste und durchgehend vorherrschende erwies: der in seinem Ursprung stoische Gedanke von Selbsterhaltung und Selbstgegenwart. Es hat sich gezeigt, daß dieser Gedanke zwei Aspekte enthält – den der Erhaltung und den des Bewußtseins –, die zwar zusammen einen Sachverhalt ausmachen, aber doch so, daß dieser Sachverhalt nur beschrieben werden kann, wenn die beiden Aspekte

voneinander unterschieden werden. Über Recht und Unrecht von Heideggers Deutung läßt sich urteilen, wenn man fragt, ob er deren Unterschied und Einheit angemessen berücksichtigen konnte.

Der erste von ihnen, Selbstbewußtsein, wird nun von Heidegger als die reinste Form eines Vorliegens in der Anwesenheit aufgefaßt, in der das Vorliegende zugleich schlechthin verfügbar ist. Denn Selbstbewußtsein ist Wissen des Wissenenden nur von sich, somit ein widerstandsloses Wissen reiner Klarheit, in der alle Fremdheit gegenüber dem Gegenstand verschwunden ist. Zugleich ist dieses Wissen verfügbar: Es ist jederzeit zu erlangen und muß dem, der Wissen von sich hat, als das Produkt seiner Leistung zugerechnet werden. Denn ein anderer kann mich immer nur dazu veranlassen, daß ich mir meiner selbst bewußt werde. Bewirken kann er dieses Bewußtsein nicht: Es muß von mir selber hergestellt werden. Heidegger folgt diesen geläufigen Argumenten, wenn er Selbstbewußtsein als verfügbare Gegenwart zu sich selber und dies als selbstmächtige Tat begreift.

In dieser Interpretation ist nun aber Selbstbewußtsein so gefaßt, daß es nicht mehr möglich ist, das ihm zugehörige Moment der Selbsterhaltung überhaupt noch angemessen in den Blick zu bringen. Was sich erhalten muß, muß nämlich wissen, daß es nicht jederzeit und vor allem nicht schlechthin seinen Grund in sich selber hat.

So wurde es für Heidegger unvermeidlich, entweder das Moment der Selbsterhaltung ganz zu übersehen oder es umzuinterpretieren – und zwar so, daß der Unterschied zwischen ihm und dem Moment des Selbstbewußtseins aufgehoben wird. ›Selbsterhaltung‹ muß dann zu einem anderen Namen für eben dieselbe Sache werden, die er unter dem Titel ›Selbstbewußtsein‹ als unbedingte Herrschaft über durchsichtig Vorliegendes aufgefaßt hatte. Gelegentlich, ganz am Rande seines Werkes, ist er wirklich so verfahren. Dort argumentiert er wie folgt: Was sich selbst erhält, das ist tätig auf sein eigenes Vorliegen bezogen, das es somit sich

selber zu verdanken hat – es ist die Macht über sich als Vorliegendes. Also ist es eben die Selbstmacht, die auch unter dem Titel ›Selbstbewußtsein‹ zu denken war. – Gegen diese interpretatorische Bewegung, welche gerade die grundlegende Differenz einebnet, ist einzuwenden, daß ich, wenn ich auch nicht ohne mein Tun mir selber verfügbar bin, diese Verfügbarkeit darum noch nicht aus meinem Tun allein sich ergibt. Ich kann nicht ohne Aktivität die Kontinuität jenes verstehenden Verhaltens zu mir selber begründen, aus dem ich mein Dasein bewahren kann. Doch heißt das gerade nicht, daß ich mir selber auch noch die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses eröffnen könnte und müßte.

Heidegger hat sich auf einige wirkungsmächtige Traditionen moderner Selbstausslegung berufen, als er ›Selbstbewußtsein‹ so faßte, daß es ein von ihm verschiedenes Moment der Selbsterhaltung gar nicht mehr zuläßt – auf Kants Appell der Autonomie des Willens und Hegels Begriff des Geistes. Es ist nicht ganz leicht nachzuweisen, daß auch diese Berufung nicht zu Recht geschieht. Was Heidegger aber offensichtlich übersah, ist der Umstand, daß ›Selbsterhaltung‹ ursprünglicher und in breiterem Strom dem Denken der Moderne zum Schlüsselwort wurde, allerdings in einer Form, die der stoischen Entdeckung folgt und deshalb die Tendenz hat, Selbsterhaltung immer zusammen mit einem Selbstbewußtsein dessen in Ansatz zu bringen, der sich erhält. Aber wenn auch ›Selbsterhaltung‹ ohne eine Perspektive auf Selbstbewußtsein hin nicht verstanden werden kann, so ist es doch auch nicht möglich, Selbsterhaltung auf ein Selbstbewußtsein gänzlich zu reduzieren, von dem angenommen wird, daß es die Kenntnis von sich selber erzeugt, so daß es hinsichtlich seiner Bewußtheit wirkliche causa sui ist.

Es widerspricht dem wörtlichen Sinn von Selbsterhaltung, auch dies noch, daß der überhaupt ist, der aus eigener Kraft der Vernichtung widersteht, ihm selber als seine Tat zuzuschreiben. Denn im dreifachen Sinne muß der, der sich

selber erhält, als ein solcher betrachtet werden, der allem seinem Tun voraus und auch in seinem Tun selbst vorgängig ermöglicht ist: (1) Er muß ein Bestimmter sein, um dessen Erhaltung es ihm geht; (2) die Kraft der Erhaltung kann nicht aus der Erhaltung selber entstehen; (3) sein ursprüngliches Gewahren seiner, die Voraussetzung der tätigen Selbsterhaltung, ist ein Ereignis, das er nicht als von ihm selbst erzeugt verstehen kann. Entsprechend gibt es drei Gefahren für jedes menschliche Wesen, neben Krankheit, Schmerz und Tod, die wir mit den Tieren teilen: (1) Die Gefahr, daß die Kontinuität unseres Lebens als Person nicht aufrechterhalten werden kann; (2) die Gefahr, daß wir die Verantwortung für unser Leben nicht mehr tragen können; (3) den dauernden Verlust des Bewußtseins. Diese Gefahren bezeichnen die besondere Endlichkeit unseres selbstbewußten Daseins.

Schon für die stoischen Denker war es nicht die physische Existenz, um deren Erhaltung wir zunächst besorgt sind, die die eigentliche Wirklichkeit unseres Wesens ausmachte – sondern der Bestand und die Leistung der Erhaltungskraft selber. Nicht nur durch Vertrautheit mit jenem, sondern ebenso sehr durch die Vertrautheit mit der eigenen Kraft ist ein Wesen zu dem Individuum zusammengeschlossen, von dem allein mit Sinn gesagt werden kann, daß es Wissen hat von sich, seinem Untergang und von der ihm wesentlichen Möglichkeit, diesem Untergang zu widerstehen.

Aus all dem folgt, daß es eine andere Möglichkeit geben muß und gibt, den Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein zu verstehen. Sie ist – auch formal – der entgegengesetzt, die Heidegger im Sinn hatte. Denn sie faßt die Struktur von Selbstbewußtsein mit Rücksicht auf die Eigentümlichkeiten auf, die für die Struktur von Selbsterhaltung grundlegend und eigentlich in ihr unübersehbar sind – und somit umgekehrt wie Heidegger, der, indem er Selbsterhaltung auf Selbstbewußtsein reduzierte, in einem der Erhaltung eigentlich unbedürftigen Selbstbewußtsein das grund-

legende Interpretationsmittel der Modernität gefunden zu haben glaubte.

Dabei ist gewiß vorauszusetzen, daß Selbsterhaltung mehr ist als ein Wort unserer Sprache, mit der wir das Verhalten von Systemen und Organismen erfolgreich beschreiben können. Es muß mit diesem Wort Erlaubnis und Anspruch verbunden bleiben, den eigentlichen Charakter eines Prozesses angemessen zu erfassen, der zugleich als Grundprozeß bewußten Lebens von ihm selber erfahren werden kann.

Dann ergibt sich ein Sinn von Selbstbewußtsein, der Heideggers Analyse und Verdikt entzogen ist, eine vergeßliche Anmaßung unbegrenzter Macht zu sein, die sich jegliches verfügbar machen und über es verfügen will: Selbstbewußtsein kommt überhaupt nur in einem Kontext zustande, der sich aus seiner Macht und Aktivität gar nicht verstehen läßt. Und es kommt in ihm so zustande, daß es von dieser Dependenz ursprünglich weiß. Deshalb hat es sich aus der Notwendigkeit zur Selbsterhaltung zu verstehen.

Allerdings ist Selbstbewußtsein auch Prinzip von Aktivitäten, ohne die von ›Erhaltung‹ gar nicht die Rede sein könnte. So ist es der Grund der Möglichkeit, Distanz vom eigenen Reagieren zu nehmen, weiträumige Interessen zu entwickeln und planvolles Handeln zu entwerfen und durchzusetzen. Nur in ihm kann sich auch die Idee von der Kontinuität eines Lebens, von der Einheit einer Person aufbauen, zusammen mit einem Motivationszusammenhang, der den Inbegriff naturhaft festgelegter Antriebsstrukturen übersteigt und der aufgrund festgehaltener Erfahrungszusammenhänge und gelenkter Anstrengung erreicht wird. Die moderne Philosophie hat den Menschen dieser Möglichkeit vergewissert und damit die Grundlage sowohl für moderne Technik als auch für jene Form der Subjektivität gelegt, die als die bürgerliche – leichtfertig – diagnostiziert ist. Beide sind jedoch alles andere als Apotheosen unbegrenzter Machtfülle. Sie dementieren nur eines: daß nämlich in

irgendeinem, das der Mensch als von sich verschieden, wenngleich ihn angehend, erfährt, ein Anspruch gelegen sein könne, in den das aufgeht, als was er sich selber erfährt und wozu er sich aus seinem ihm selbst vertrauten Wesen bestimmt weiß. Die moderne Philosophie hat, wiederum in Aufnahme eines stoischen Anfangs, die Wahrheit des Satzes gefaßt, daß Einsicht zuletzt auf einen ›Weg nach innen‹ verwiesen sei – nicht in dem Sinne, daß sie ganz in ihn eingeht, wohl aber in dem, daß sie auf ihn begründet und ohne ihn nicht verlässlich ist.

Mit dieser Einsicht, die jenem Dementi externer Bindungen gleichkommt, ist aber durchaus nicht gesetzt, daß sich auf einem solchen Wege letztlich nur die selbsterzeugende Kraft des Ich offenbare. Was modernes Denken erwartet und was es auch hofft, ist nur dies: Das um seinen Bestand im Blick auf eigene Kriterien der Richtigkeit besorgte Selbst möge am Ende einen internen Grund seiner eigenen Möglichkeit finden, der ihm nicht ebenso fremd und gleichgültig entgegenkommt wie der Aspekt der Natur, gegen den es die Energie seiner Selbstbehauptung zu kehren hat. Selbstbewußtsein erwartet eine Vernunft seines eigenen Wesens und Leistens in dem es gründenden Zusammenhang, von dem es zugleich weiß, daß es sinnlos wäre, ihn als einen weiteren Zusammenhang beherrschbarer Gegenständlichkeit vorzustellen.

So hat die moderne Philosophie überall dort, wo sie Bedeutung und Tiefe erreichte, in je verschiedener Weise immer zugleich zweierlei geleistet: Sie hat Möglichkeiten auf sich selbst gestellten Menschseins gegen überkommene Bindungen geltend gemacht, und sie hat einen Begriff vom unverfügbar Gründenden erarbeitet oder in Anspruch genommen – von einem Grunde, der die Energie der Selbstbehauptung legitimiert oder zumindest doch ihr nicht entgegensteht. Noch Humes Skepsis hat mit Spinozas spekulativer Theologie diesen Grundzug gemein. Er entspricht nur einer von Exaltation geschützten Einsicht in den Sachverhalt Selbstbe-

wußtsein: Zwar kann solches Bewußtsein, sofern es einmal erreicht ist, sich aus eigener Kraft bewahren und steigern. Aber es kann seine Struktur ebensowenig konstruieren wie es sich selbst ins Dasein bringen kann. Die Übertragungen des Begriffs der Selbsterhaltung in die Ontologie entsprechen dieser Logik selbst noch in hypertropher Steigerung zum ontologischen Gottesbeweis, und die Erfolge, die sich mit ihnen in der Physik erzielen ließen, waren dazu angetan, ihre Richtigkeit zu bestätigen.

6.

Wohl das wichtigste Argument für die falsche These vom Ursprung der Moderne in einem unbedingten Willen, Erzeuger von allem zu sein, läßt sich aus dem Dynamismus des modernen Lebens gewinnen – aus seinem Drang nach Veränderung, Beweglichkeit und immer neuen Produkten. Widerspricht er nicht der Struktur der Erhaltung, die eher statisch zu sein scheint? Aber dieser Schein läßt sich leicht aufklären: Ist ›Selbsterhaltung‹ doch bezogen auf die Existenz eines Wesens, dessen Eigenart nicht im Ganzen einer Ordnung in bestimmten Grenzen bekannt und je schon verstanden ist. Es ist die paradoxe Lage des selbstbewußten Menschen zu wissen, daß es Bedingungen seines Daseins gibt, die sich dieser Art von Kosmoswissen notwendig entziehen. Daraus folgt aber, daß er sich allein in einem offenen Bereich von Erkundungen und Versuchen des Lebens seiner Wirklichkeit versichern kann. Er ist darauf aus, sich in immer neue Situationen zu setzen und andere Möglichkeiten seines Daseins zu erproben. Und darin geht es ihm doch nicht um die Erweiterung seiner Macht, sondern immer zugleich und zumeist einzig darum, sein ihm selber unbegreifliches Dasein neu zu bewähren. Da er nicht weiß, woher er kommt, muß er alles ihm Mögliche auch als ihm zugehörig auffassen. Wann immer er etwas unerkannt

läßt, muß er meinen oder fürchten, um einiges weniger zu sein, was er ist. Und so ist gerade der Dynamismus Ausdruck der Bewahrung seines Lebens.

Freilich hat er auch Grenzen. Er findet sie immer dort, wo die Kontinuität des Bewußtseins selber in der Folge der Erfahrungen zerbricht – vergangene Erfahrung nicht mehr als eigene integriert werden kann. Dann wird die Dynamik von einem Prozeß des Selbst zu einem nur noch objektiven Geschehen seiner Zerstörung. Diese Gefahr muß ebenso gefürchtet werden wie die entgegengesetzte: das Erstarren in Bindungen, die zwar die natürliche Existenz des Menschen schützen, sein selbstbewußtes Wesen aber mederschlagen. Beide sind gleichermaßen mögliche Niederlagen seiner Selbsterhaltung.

Da die moderne Grunderfahrung vielschichtig ist und unter vielerlei Aspekten betrachtet werden kann, hat sie auch von Beginn an mehrere Möglichkeiten zu einer philosophischen Konzeption freigegeben, in der sie begriffen wird oder auch nur zum Ausdruck kommt. Mindestens vier von ihnen lassen sich leicht unterscheiden – als erste die emphatische Darlegung der Möglichkeiten des freigesetzten Menschen, der Baconismus des neueren Denkens, der sich zwar nirgends zur großen Philosophie, immer wieder aber zu wirk-samen Figuren appellierenden Denkens ausformuliert hat. Als wesentliches Bedeutungselement ist er in der französischen Revolutionsphilosophie und bei Marx und Comte wiederzuerkennen. Indem Heidegger auf ihn die moderne Welt als Ganze zurückbringen will, kann er andere Gestalten modernen Denkens entweder überhaupt nicht oder nur durch ingeniose Umdeutungen verstehen. – Neben dem Baconismus gibt es aber die metaphysischen Entwürfe der Moderne, die allesamt einen Nachweis geben wollen, daß ein von äußeren Autoritäten freigewordenes Selbst in einem ihm homogenen Ganzen ursprünglich legitimiert ist. Am reinsten ist solches Denken durch Leibniz und Hegel verwirklicht worden. – Aber auch die Skepsis hat in der Moderne

einen Platz ursprünglichen Rechts – zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens ist er begründet aus dem Grundcharakter einer Welterfahrung. Denn in ihr ist es denkbar, daß der Geist, der sich seiner Potentialität vergewissert und zugleich damit Erfahrungen über seine Abhängigkeiten macht, zwar sich selbst, nicht aber seine Bedingungen einsichtig findet. Daraus ergibt sich ein anderes, verhalteneres Bewußtsein der Selbstbehauptung als das, welches der Baconismus entstehen läßt. Dennoch ist es kein Abfall von der modernen Grunderfahrung, sondern nur ein weiterer Ausdruck ihrer. – Die vierte Gestalt modernen Denkens ist im Laufe seiner jüngeren Geschichte immer mächtiger hervorgetreten. Mit der Skepsis hat sie die Erfahrung von der Fremdheit der Bedingungen des Bewußtseins, mit der Metaphysik die Überzeugung gemein, daß diese Bedingungen der Erkenntnis zugänglich sind. Sie akzeptiert, daß Subjektivität ihre Vollzüge nur aus den ihr eigenen Strukturen bestimmen kann, also nicht aus Einsicht in allgemeinere Zwecksysteme. Sie glaubt aber, zugleich zu erkennen, daß Subjektivität und Vernunft selbst nur den Status von Mitteln oder Funktionen haben, die der Reproduktion eines sich selbst erhaltenden, gegen Bewußtsein aber gleichgültigen Prozesses dienen. Der moderne Materialismus hat zuerst in Hobbes diese Position ausgesprochen. Sie erklärt Eindruck und Wirkung von Darwin und Nietzsche, von Marx und Freud im modernen Bewußtsein. In Marx sind freilich via Hegel und Feuerbach Züge der Versöhnungsmetaphysik eingegangen. Und Nietzsche hat aus östlichen Traditionen einen Gedanken auf modernen Boden übertragen, der das freigesetzte Subjekt auf neue Weise bestätigt. An der begrifflichen Entfaltung der Erfahrung der jüngsten Moderne haben sie aber gleichermaßen Anteil.

Und so entsteht für die Zukunft die wichtige Aufgabe, den Streit der Argumente zwischen diesen Variationen der Modernität anzufachen, eine einleuchtende Folge zwischen ihnen zu konstruieren, welche die ersetzen kann, die Hei-

degger ausgedacht hat – schließlich wohl sogar ein philosophisches Konzept zu entwerfen, das die Mängel der anderen überholt und das zur Diagnose der Situation der Menschheit und ihrer Bewußtseinslage sowie zum begrifflich artikulierten Verständnis ihrer Erfahrungen führen kann.

7.

Einer solchen Philosophie, die dem modernen Bewußtsein nicht mehr nur durch Verweigerung und hastige Kritik eskapistisch antwortet, sind viele Leistungen abverlangt. Nur drei von ihnen seien genannt: Sie muß eine Theorie des freigesetzten, mit sich selber vertrauten Bewußtseins entwickeln – und zwar so, daß in ihr einsichtig wird, wieso das in seinen Aktivitäten nur an sich selber gebundene Selbstbewußtsein sich doch ursprünglich und immer schon in einer Abhängigkeit erfährt, die es von Beginn an im Prozeß der Selbsterhaltung sich verstehen läßt. Die Philosophie muß weiterhin die Genese von Selbst und Bewußtsein ausdenken und dabei zugleich allgemeine Begriffe anbieten, welche die Fakten integrierbar und interpretierbar machen, die uns in schnell wachsendem Umfang über seine Dependenz bekannt werden. Solche Aufgaben sind ihr schon in rein theoretischer Absicht gestellt, um ihrer eigenen Einsicht und um der Lösung erfahrungswissenschaftlicher Aporien willen, die ohne Mittel philosophischer Analyse nicht gelingen kann.

Eine weitere Aufgabe gehört der Philosophie in einem Sinne zu, der ruhig der tieferen genannt werden kann. Er motivierte die Philosophie in ihren eigentlich geschichtlich gewordenen Gestalten: Sie muß eine folgerichtige und durchsichtige Weise des Verstehens entfalten, in der das Bewußtsein es vermag, sich selber und zugleich seine Bedingtheit zu erfahren und sich denkend über sie zu verständigen – sich somit im eigenen Prozeß und zugleich im Begriff seiner, also in

Übereinstimmung mit dem zu vollziehen, was das Eigentümliche seiner Grundverfassung ausmacht. Nur wenige Entwürfe modernen Denkens sind in diesem Sinne Perspektiven begriffenen Lebens gewesen und deshalb vollständig gelungen. Und nur von ihnen kann man sagen, daß sie Meister, nicht nur Ausdruck des Lebens gewesen sind, aus denen sie hervorgingen. Die Entwürfe, die in neuerer Zeit leitend geworden sind, haben entweder auf die eigentliche Aufgabe Verzicht getan, oder sie haben sie eher in einer Weise zu lösen versucht, die zugleich eine Revision der Grundstellung der Moderne bezweckt. Dabei bleibt doch unbestritten, daß das Bewußtsein, das sich zunächst innerhalb der Mauern italienischer Stadtrepubliken auszubilden begann, gerade eben dabei ist, die ganze Erde zu ergreifen und nachhaltiger zu verändern, als selbst die Domestizierung von Tier und Feuer es vermochten. Dies als den Furor modernus rasender Selbstauflösung der Vernunft zu denunzieren, unter welchen politischen Vorzeichen immer, ist bar jeder Evidenz, wenngleich die Dynamik dieses Geschehens die Aporien des modernen Bewußtseins deutlicher hervortreten und als Krise empfinden läßt. Die Philosophie wird in solcher Lage gar nicht par force Formeln aufbieten können, in denen ein Wandel des Bewußtseins, der nur noch durch universale Katastrophen zurückzunehmen wäre, sich selber verstehen könnte. Und doch kann nur, wenn solches Verstehen gelingt, die Universalisierung des modernen Prinzips frei werden von Verstellungen, von Verformungen eines gängigsten Bewußtseins durch Substitute und von der permanenten Bereitschaft zum Ausbruch in eine surrogative Gewalt. Deren Grundzug ist es, erfahrene, aber nicht begriffene Verspannungen und Aporien abzuschütteln statt aufzulösen.

Die Philosophen müssen wissen, daß ohne sie die Hoffnung auf ein befreites Leben vergeblich bleiben wird. Denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins selbst, nicht ohne einen Begriff seiner frei existieren zu können. Und seit Heraklit

seine eigene Einsicht der Göttin weihte, nicht aber von ihr göttliche Einsicht als Inspiration empfing, ist eigentlich darüber entschieden, daß Vernunft keine Instanz kodizierter Lehre akzeptieren kann und Bedingungen ihrer selbst nur auf ihrem eigenen Wege zu finden vermag.

Angesichts der Verlegenheit der Philosophen und da die Religionen der Kodizes offenbar ihre Überzeugungskraft eingebüßt haben, wächst im Westen die Tendenz, Auskunft und überlegene Einsicht bei Weisheitstraditionen zu suchen, die weder vom griechischen noch vom modernen Geist bestimmt gewesen sind – bei den Weltreligionen des Ostens, die auf indischem Boden entstanden und denen der Baconismus ebenso wie die Theologie des absoluten Geistes fremd geblieben sind. Wirklich steht auch zu erwarten, daß die Erfahrungen mit dem Bewußtsein, die dort gemacht und gleichsam institutionalisiert wurden, ein wichtiger Fundus von Einsicht sind, den zu begreifen der modernen Welt noch bevorsteht. Nirgends sonst wohl sind Weisen der Verwandlung von Bewußtsein im Durchgang durch die Entfremdung von sich und von der Welt so zwingend erschlossen worden wie hier. Dennoch scheint es, daß die östlichen Meditationsformen insgesamt der modernen Welterfahrung zwangsläufig widerstreiten, – indem sie nämlich die Rückvermittlung des Bewußtseins mit seinem Ursprung nur als seine Suspension, nicht aber als ein anderes Verhältnis seiner zu sich selber verstehen. Die Aporien der modernen Philosophie zwischen Baconismus und mystischer Spekulation verstehen sich aber aus der Notwendigkeit, beides zugleich zu sein: Theorie der Autonomie und Erkenntnis der Ursprünge autonomen Denkens. In einer Welt, in der neue Gestalten des Bewußtseins nirgends sichtbar werden, vermutlich auch unausdenkbar sind, können die in dieser Aporie liegenden Probleme nur um den Preis der Unwirklichkeit – der Weltlosigkeit des Denkens preisgegeben werden. Sie aufzulösen wird jede Philosophie mit Zukunft versuchen. Das ›Sapere

aude« wird nicht verstummen und der unverzichtbare Versuch nicht aufgegeben werden, den Mut der Vernunft zum Konzept der Selbstbehauptung eines begriffenen Lebens zu machen.

Anmerkungen

- 1 Spinoza, *Ethik* I,34.
- 2 Spinoza, *Ethik* III,6.
- 3 Aristoteles, *De anima* 416 b 16 f.
- 4 Aristoteles, *Physik* 192 a 18 f.

Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung

Probleme und Nachträge zum Vortrag über »Die Grundstruktur der modernen Philosophie«

1.

Der vorstehende Text wurde 1969 als Vorlage für einen Vortrag geschrieben und ins Englische übersetzt. Auf einer Vorlesungsreise in Asien, die 1970 und 1973 in zwei Hälften stattfand, wurde er an einigen Orten vor allem Japans und Indiens vorgetragen. Er hat nicht die Form einer gelehrten Abhandlung. Vielmehr macht er den Versuch, Implikationen eines Bewußtseins, das der modernen Welt zugeordnet werden kann, möglichst überzeugungskräftig aufzuzeigen.

Die technischen, die ökonomischen und auch die politischen Folgeerscheinungen der Modernität haben sich über den Globus ausgebreitet. Zu dem, was diesen Vorgang, der seit Jahrtausenden ohne Vergleich ist, eindrucksvoll macht, gehört auch der Kontrast zwischen der Unwiderstehlichkeit und der Stummheit, mit der er sich durchsetzt. Er löst Lebensformen auf, die sich nur über komplizierte Systeme der Weltdeutung und Verhaltensnormierungen reproduzieren konnten. Die subtilen Möglichkeiten der Lebenssteigerung und der Selbsterfahrung, welche diese Kulturen nicht nur für die Privilegierten anboten, schiebt er beiseite. Allein durch das Pathos der sozialen Gerechtigkeit und der Hoffnung auf Freiheit von Not, sowie durch die Faszination des technischen Wunderwerks kann man sie aber nicht vergessen machen. Zustimmung zu den Postulaten technischer und distributiver Rationalität muß von der Identifikation mit ihr noch unterschieden werden. Wo aber Völker nicht aus der Dynamik eigener Geschichte samt der in ihr aufgebauten Potentiale an impliziter Erfahrung und Selbstdeutung in diese Rationalität eintreten, wo sie vielmehr als externe, wie

auch immer heilsame Zwangsläufigkeit zur Geltung kommt, da ist Voraussetzung für die Identifikation mit ihr, daß wenigstens die Möglichkeit einer Korrelation, wenn sie auch die des Gegensatzes sein mag, zwischen der eigenen Bildungswelt und den Implikationen der neuen Rationalität abgesehen werden kann. Ist eine solche Möglichkeit nicht zu erkennen, so sperren sich die Träger der tradierten Bildung selbst bei gutem Willen gegen die fremde und entfremdende Weltentwicklung. Zwischen der Art, in der das Unabweisbare gewollt und realisiert wird, und dem Bewußtsein von dem, was eigentlich Wert hat, entstehen Spannungen, von denen am Ende beide deformiert werden. Das theoretische Angebot zur soziologischen und entwicklungsgeschichtlichen Selbstrelativierung, welche mit der Bewegung der Modernisierung einhergeht, ändert diese Situation nicht im Prinzip. Abgesehen davon, daß ein solches Angebot zu prinzipieller Indirektheit im Selbstverhältnis gar nicht allgemein zu Gehör kommen kann, ist eine Gesellschaftstheorie, welche Interdependenzen im Wandlungsprozeß von Wirtschafts- und Bildungssystemen beschreibt, wegen ihrer eigenen Unschärfe, und weil sie weder durch eine Theorie höherer Allgemeinheit gedeckt noch in irgendeine Form von Lebensweisheit aus sich heraus umsetzbar zu sein scheint, für die Träger der Kulturen, denen sie die Diagnose stellen will, nur eine andere Form jener Rationalität, die sich selbst nicht ausdeuten kann und in deren Prämissen schon die Weigerung festgelegt ist, sich jemals zu sich selbst in Beziehung zu setzen. Wenn, woran zu zweifeln ist, überhaupt Grund zu der Annahme besteht, daß die moderne Lebenswelt als solche das Bedürfnis nach Ausdeutung des Lebens in unhintergehbaren Zusammenhängen und das ihm verwandte Bedürfnis nach Anleitung zu bewußter Lebensführung suspendiert hat, so ist diese Suspension doch nicht annehmbar für Kulturen, denen die Spätprodukte der Modernität als Einfuhr aus im Prinzip als fremd erfahrenem Leben zugänglich werden. Für sie bleiben nur drei Alternativen: Der

Modernisierungsprozeß vollzieht sich als äußerliches Geschehen und unter dem Vorbehalt ganz anderer Loyalitäten, welche diesen Prozeß haltlos der Korrumpierung ausliefern. Oder die Gewalt des Prozesses wird dadurch total gemacht, daß Völker in neuen Gesellschaftsformen organisiert werden, welche ihre bisherige Kultur- und Verständigungsgeschichte beenden. Schließlich bleibt nur die andere Möglichkeit, daß sich Völker aus den Potentialen der eigenen tradierten Lebensform verstehend Zugang zu den Implikationen der Modernität eröffnen und daß sie so die Geschichte der Renaissance auf ihre eigene Weise produktiv wiederholen.

Die okzidentale Theorie der Gegenwart, insbesondere die deutsche, setzt sich zu diesem Weltproblem nur in eine schwache Beziehung und gibt – schlimmer noch – für die Wiederholung ihrer eigenen Genese im wesentlichen nur Entmutigung. Sie ist dort, wo sie Auslegungsschemata und Erfahrungsbewegungen überhaupt thematisiert, nahezu ausnahmslos auch als Kulturkritik aufgetreten. Ihre gedankenreichste Form hat sie in Heideggers Diagnose der Modernität als der Bewegung angenommen, in der die Begrenzung im griechischen Verständnis von Wahrheit die eigene letzte Konsequenz von Weltverdunkelung und Bemächtigendenken freisetzt. Der vorstehende Text kann sich nicht auf Heideggers theoretische Befangenheiten einlassen, die sich teils von Aristoteles, teils aus der Phänomenologie herleiten und aus denen sich jene Diagnose zuletzt beinahe zwangsläufig ergibt. Er will aber eine Interpretation der Modernität einleuchtend machen, welche deren Genese und Gegenwart gleichermaßen umfaßt und welche die Folgerungen Heideggers de facto entfallen läßt. In einem damit sollten sich aus dieser Interpretation Perspektiven für eine mögliche Aneignung und Wiederholung der Modernität eröffnen, die aus von ihr selbst nicht freigesetzten Prämissen erfolgt und andere Horizonte als die der griechischen Erfahrung zum Ausgang hat.

2.

Bei der Verständigung über den Motivkomplex, aus dem sich moderne Axiome und Erfahrungen verstehen lassen, schien es nützlich und unumgänglich, den Nachweis Wilhelm Diltheys nicht zu übergehen, daß zwischen den entfaltenen Formen moderner philosophischer Theorie und der Welt- und Lebenslehre der Stoa sich eine besondere Verwandtschaft und auch eine historische Abhängigkeit findet. Es ist aber wichtig, näher zu fassen, was mit der Zuordnung moderner zu stoischen Positionen im jeweils gegebenen Zusammenhang eigentlich auszusagen ist.

Diltheys Untersuchungen standen unter der Voraussetzung seiner Lehre von den Weltanschauungstypen. Ihm war das stoische System die vollkommenste Form des pantheistischen Monismus in Griechenland.¹ Jede spätere Ausprägung der selben Weltanschauungsform konnte deshalb von ihm am ehesten ihren Ausgang nehmen. So erkennt Dilthey auch zwischen der Stoa und der Metaphysik der Moderne eine nahezu vollständige Parallelität. Sie nimmt ihren Ausgang vom Naturbegriff als eines suisuffizienten dynamischen Systems und vollendet sich in der Weise, in der für Stoiker gleichermaßen wie für Spinozisten aus dem Notwendigkeitsgedanken eine Ethik selbstgewisser, kraftvoller Aktivität als Tugendideal folgt. Dilthey hat modernes Bewußtsein nicht im Singular gedacht. Durch seine Weltanschauungstypologie war er darauf festgelegt, auch für die Jahrhunderte seit der Renaissance die Koexistenz von Formen des »Naturalismus« und des »Idealismus der Persönlichkeit« mit den Manifestationen des dynamischen Pantheismus anzunehmen. So war er dazu befähigt, die Zuordnung von Stoizität und Modernität historisch konkret und von rekonstruierenden Deutungen ihrer Motive freizuhalten – aber um den Preis, auf eine komprehensiv Deutung der Moderne von der Art, durch die Heidegger Eindruck machte, von Beginn an verzichtet zu haben. Die Weise, wie im vorste-

henden Text die Moderne zur Stoa in Beziehung gebracht wird, ist in dieser Hinsicht von der Diltheys ganz verschieden. Sie stützt sich nur auf eine Teilmenge der stoischen Begriffe und behauptet, daß sie in einer (angemessen) entfalteten Form auf die gesamte Moderne Einfluß haben konnten.

Wird in Beziehung auf die stoische Theorie als *ganze* die These aufgestellt, daß aus ihrer Lehre von der Selbsterhaltung Impulse zur Entwicklung einer von Zweckbegriff und Gattungsethik freien Theorieperspektive ausgehen konnten, so scheint diese These geradezu widersprüchlich zu sein. Denn für die stoische Naturphilosophie ist die Weltordnung zwar letzte Instanz; sie faßt diese Ordnung aber durchaus als Zwecksystem. Und kraft ihrer Konzeption der Welteinheit ist die teleologische Begriffsbildung für sie auch unabdingbar: Welteinheit wie Dingenheit werden nach dem Modell der Einheit des Organismus ausgelegt. Die stoische Ethik wiederum hat aus dem Interesse, den Lustbegriff als Prinzip zu vermeiden und eine Steigerung der Tugend des Individuums zur Einheit der Vernunft in der Weisheit begreifbar zu machen, zwischen dem, was dem Individuum als sein Eigenes vertraut ist, und dem Verständnis des Weltganzen einen kontinuierlichen Übergang behauptet. Diese These ist auch noch in der neuzeitlichen Ethik eine der Bastionen der Teleologie gewesen.

Sieht man also in der Stoa einen Vorgänger der modernen Rationalität, so muß man isoliert auf die Momente des stoischen Systems Bezug nehmen, die von der organologischen Naturphilosophie unabhängig bestehen können und die, wenn man sie einmal in dieser Isolierung sieht, einen Impuls zur Ausbildung einer von organologischen Metaphern freien Begrifflichkeit geben können. Ein solcher Impuls kann vom metaphysischen Monismus in seiner nur für die Stoa charakteristischen Verbindung mit dem Prinzip der mentalen Selbstreferenz (Selbstbewußtsein) und der Selbstreferenz des Handelnden (Selbsterhaltung) ausgehen.

Die neueste Stoaforschung hat deutlich gemacht, daß gerade der Gedanke einer Vertrautheit eines Wesens *mit sich*, und zwar so, daß diese Vertrautheit nicht die objektive Relation der Gemäßheit, sondern die subjektive eines Gefühls von und für sich ist, nur bei den Stoikern, hier aber auch schon in der älteren Stoa zu finden ist.² Aus dieser Vertrautheit mit sich entsteht dem Menschen allererst die Möglichkeit, sich zu erhalten; und nur sofern er sich erhält, bleibt er sich vertraut.

Es kann nun allerdings gar nicht zweifelhaft sein, daß für die Stoiker das, was das in dieser Vertrautheit Vertraute ist, das eigentümliche Wesen eines Individuums und das ihm Verwandte und Zuträgliche war. Selbstgefühl ist somit als Wissen eines Wesens von sich so ausgelegt, daß dessen Inhalt wiederum aus den Leistungen auch instinktiv angepaßten Verhaltens zu interpretieren ist. Das schließt aber nicht aus, daß die Stoiker begriffliche Verständigung über ein solches Verhalten ganz eindeutig auf mentale und diskursive Selbstreferenz hin orientierten. So kommt auch ein Zwang, der in der logischen Verfassung ihres Gedankens liegt, zur Wirkung, wenn in einem der wichtigsten Dokumente der οἰκείωσις-Lehre die Vertrautheit eines Wesens mit sich auch noch das zum Inhalt hat, kraft dessen Vertrautheit überhaupt bestehen kann – sein Wissen von sich (συνείδησις). Selbstgefühl kann ich nur haben, wenn ich zugleich davon weiß, *daß* ich mit mir vertraut bin. Und so kann das Wesen, das sich aus solchem Selbstgefühl in seinem Dasein erhält, gar nicht anders, als in das Ziel dieser seiner Erhaltung auch seine Vertrautheit mit sich einzuschließen: καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.³

Damit, daß sich diese für den stoischen Gedanken unausweichliche Konsequenz geltend macht, sind allerdings noch keineswegs die Möglichkeiten in den Blick gebracht, die sich aufgrund dieser Konsequenz erschließen lassen. Es liegt vielmehr nahe, die Selbstvertrautheit als eines unter den in der Selbsterhaltung zu bewahrenden eigentümlichen Gütern

aufzufassen und die Vorzugsordnung dieser Güter weiterhin aus der Natürlichkeit des eigenen Wesens und sodann aus der Einsicht in die Natur als Ganzes zu gewinnen. Es lag der historischen Stoa fern, das System der Affekte und der Tugenden als ein System der Modi von Selbsterhaltung (wie Hobbes nach Telesio) oder gar als ein System aus der Konstanz des Selbstbezuges (wie Kant und Hegel) zu entwickeln. Sie hat aber wirklich die reflexive Begrifflichkeit eingeführt und die Definition zumindest des Handelns von dieser Begrifflichkeit abhängig gemacht. Was ›Bewußtsein‹ und ›Gewissen‹ in allen europäischen Sprachen entspricht, hat rein schon als Wort seinen Ursprung in diesem theoretischen Ereignis. Andere Sprachen scheinen über Worte, die diesen genau entsprechen, nicht zu verfügen.

Die wenigen stoischen Texte und die Berichte von der Lehre der Stoiker waren gewiß nicht stark genug dazu, eine auf Reflexivität gestellte Lebensform und Theoriebegründung heraufzuführen und die moderne Form der Rationalität durchzusetzen, die dynamisch und in ihrer autonomen Dynamik zugleich explorativ ist. Ihr Konzept einer auf Selbsterhaltung begründeten Handlungstheorie konnte aber eher als alle anderen Traditionsbestände griechischen Denkens in diese Theorieform Eingang finden. Kraft dieser Eignung war sie dann aber auch wiederum imstande, im Gange der Ausbildung dieser Theorieform wirksames Element zu sein. Kein Text des vorchristlichen Altertums kommt der Darstellung des stoischen Systems in Ciceros ›De finibus‹ III und in Diogenes Laertius VII in der Art und Weise gleich, in der sie die Selbstbeziehung, und zwar die wissende Selbstbeziehung eines Wesens zum ersten und dominanten Motiv ihres Begründungsganges machen.

Dabei ist es wichtig und für die Verständigung über die Diagnose der Modernität wohl entscheidend zu sehen, daß diese Selbstbeziehung weder aus der Zweifelsfrage der beirrten Subjektivität noch aus einem vom Gottesbegriff usurpierten Machtbewußtsein eines sich selbst begründenden

Subjektes kommt. Es ist der Monismus der Weltvernunft, der es den Stoikern erlaubt, dem einzelnen Wesen die Kraft und die spezifische Vernunftstruktur der Selbstbeziehung zuzusprechen, ohne sogleich eine Desintegration ihrer Theorie im Ganzen befürchten zu müssen. Dem entspricht im Bewußtsein der Moderne, daß sie das Prinzip der Subjektivität stets nur in einem mit theoretischer Distanzierung vom jeweils eigenen Subjekt etabliert. Es ist gerade ein dem christlichen Mittelalter eigentümlicher Grundzug, das Erlösungsbedürfnis des einzelnen Subjektes unvermittelt in metaphysische Dimensionen zu steigern. Die moderne Konzeption der Subjektivität ist darin der stoischen verwandt, daß sie nahezu umgekehrt den reflexiven Prozeß in der Einheit mit einem selbst nicht subjektiven Prinzip denkt, ohne seine interne Verfassung zu übersehen oder schon in der Beschreibung zu reduzieren, die sie von dem Subjektiven als solchem gibt.

3.

Theoretische Entwürfe, die zu Lebensformen in Korrespondenz stehen, sind nicht nur durch ihren Inhalt und die Art ihres Aufbaus, sondern vor allem darin verschieden, welche Problemzusammenhänge sie als basal ansetzen. Die stoische Lehre war sicherlich darin griechisch, daß für sie die Konzeption der Welt als Natur am Anfang aller Orientierung stand. Wir wissen aber schon aus der attischen Philosophie, daß gegen diese Grundorientierung als Alternativen sowohl die Verfassung des Ideals, welche der guten Lebensführung den Weg weist, wie auch die logische Form des vernünftigen Diskurses geltend gemacht werden können. In der stoischen Lehre ist wenigstens die Möglichkeit angelegt, in der Selbsterfahrung und den Möglichkeiten ihrer Steigerung eine grundlegende Orientierung für eine Theorie zu gewinnen. Unter den Denkversuchen anderer Kulturen gibt Indien das

Beispiel dafür, daß es möglich ist, logische Form und innere Welt ohne Beziehung auf die Erkenntnis der äußeren Natur schon zu früher Zeit zum Thema zu machen und in Beziehung auf beide theoretische Explikationsmittel von höchster Allgemeinheit zu gewinnen.

Man muß deshalb auch mit der Möglichkeit rechnen, daß eine Wandlung in der Bewußtseinsstellung wie die hin zur Modernität zugleich eine Veränderung in der Gewichtung von Problemen bedeutete, welche der vorausgehenden Epoche als die ersten galten und über die sie auch in Krise und Auflösung geraten war. Es ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern beinahe offenkundig, daß die neue Astronomie und die neue Physik, die aus der Auflösung der Aporetik des späten Mittelalters entstanden und im Verein mit denen das Bewußtsein der Modernität zum Siege kam, doch im internen Aufbau dieses Bewußtseins eine andere Stellung einnehmen als die Physik im aristotelischen Corpus. Physik und Astronomie geben hinfort keine Deutungsschemata für eine Universaltheorie mehr frei. Sie setzen nur Daten, die sich als widerständig gegen Interpretationen erweisen, und bieten daneben allenfalls metaphorische Möglichkeiten, deren sich eine auf andere Prinzipien orientierte Theorie zu bedienen vermag. Erst unter diesen Bedingungen kann die Naturwissenschaft als solche zum eigentlich Problematischen in der Naturerkenntnis werden, und nur unter ihnen läßt sich ein Standpunkt überhaupt formulieren, der die Abhängigkeit der Idee der Natur selbst von subjektiven Bedingungen aufzeigen will.

Eine solche Überlegung kann im Zusammenhang mit Hans Blumenbergs Nachweis Bedeutung gewinnen, daß die stoische Selbsterhaltung nicht ohne weiteres als Auslegungshorizont für Newtons vis inertiae geltend gemacht werden kann. In der nach-newtonischen Physik wird ›Erhaltung‹ mehr und mehr zu einem operativen Begriff, der nicht nur gegen teleologische, sondern auch noch gegen reflexive Bedeutungselemente abgeschirmt ist. Dieser Befund, der als

eine berechtigte Einrede auch gegen eine Passage des vorstehenden Textes anzuerkennen ist, hat nun insofern nichts Verwunderliches, als Selbsterhaltung in Beziehung auf den Bewegungszustand irgendwelcher Körper ohnehin entweder nur im metaphorischen Sinn oder in jenem Sinne behauptet werden kann, in dem die gewöhnliche Sprache viele Verben reflexiv verwendet. Herbart hat sogar die Idee des Selbstbewußtseins und der mentalen Selbstreferenz von solchen elementarerem Fällen von Selbstreferenz in den sprachlichen Beschreibungsmitteln von Naturvorgängen herleiten wollen.⁴ Obgleich es unbestritten ist, daß in die Ursprungsgeschichte der Vorstellung von der Beharrung im Bewegungszustand das Paradigma von der grundsätzlicheren Beharrung im Dasein eingeht, die Selbsterhaltung ist, so ist es doch auch einleuchtend, daß im Verlauf der Entwicklung der Bewegungsgesetze der Körper die Beharrung an die Stelle der reflexiven Selbsterhaltung tritt. Erleichtert wird dieser Vorgang noch dadurch, daß auch die englische Sprache dasselbe Verb für die Tätigkeit der (Selbst)erhaltung und den Prozeß des Beharrens benutzt. In der Folge von Newtons eigenen Formulierungen des Beharrungssatzes läßt sich die Leichtigkeit erkennen, mit der seine Sprache vom reflexiven zum intransitiven Gebrauch von ›to preserve‹ übergehen kann.⁵

Aus diesem Befund darf man aber nicht die weitgehende Folgerung ziehen, daß der intransitive Gebrauch von ›Erhaltung‹ für Bewußtsein und Theorie der Neuzeit konstitutiv sei. In einer solchen Folgerung macht sich die illegitime Voraussetzung geltend, daß das Problemsyndrom der mittelalterlichen Welt auch in der modernen noch denselben Stellenwert behalten hat. Das Eigentümliche von Blumenbergs Theorie der Genese der Neuzeit liegt gerade darin, wie er aus der Aporetik einer vorausgehenden Weltkonzeption einen neuen und in eigener Legitimität sich begründenden Beginn herleitet. Von daher müßte sich eigentlich auch für ihn die Konsequenz nahelegen, das Gewicht theoretischer

Perspektiven im neuen Kontext jeweils neu zu bestimmen. Daß Blumenbergs Beschreibungen vom weiteren Verlauf der Moderne eine im Vergleich zu seiner Theorie von deren Genese so deutlich abgeschwächte diagnostische Kraft besitzen, erklärt sich aber zum guten Teil daraus, daß er die Fragen, welche im weitesten Sinn das Verhältnis von Himmel und Erde betreffen, auch für die entfaltete Moderne maßgeblich bleiben läßt.

Statt dessen ist zu erwägen, ob eine Physik, welche das metaphorische Potential der Rede von der Selbsterhaltung abgearbeitet hat, noch Paradigma der modernen Rationalität oder vielmehr nur ihr partialer Ausdruck zu sein vermag. Selbsterhaltung im Dasein bleibt dann spezifischer das Problem der Selbsterhaltung des vernünftigen Wesens – hier aber im vollen Sinn der reflexiven Bedeutung von »to preserve«. Daß auch diese Selbsterhaltung sich am Ende als bloßer Schein erweisen könnte, der einen anonymen Prozeß bloßer Beharrung begleitet, ist dann die Perspektive einer der für die Moderne in der Tat charakteristischen Entlarvungsmethoden, auf die im vorstehenden Text hingewiesen wird. Somit ist intransitive Beharrung eine der Lösungsformeln für die moderne Frage nach dem Ursprung des Selbstseins, nicht aber Ausdruck für das, was Modernität ursprünglich und einheitlich konstituiert. In diesem Sinne ist die Lehre der Stoa über Hobbes' politische Philosophie mit der Umsetzung verbunden, die Newtons Physik in Kants System gefunden hat. Und im Sinne von Kants und Hegels universaler Auffassung, welche Analyse und theoretische Begründung des Selbstseins in einen Gang zusammennimmt, nicht im Sinne einer regional eingeschränkten Anthropologie, bleibt für die Moderne Popes Satz wahr, der Kant inspirierte und der gleichfalls stoische Wurzeln hat: »And all our Knowledge is Ourselves to know.«

4.

Daß im vorstehenden Text auf die Stoa Bezug genommen wurde, hat noch einen anderen Grund als den, ein griechisches Motiv der Moderne vorausgehen zu lassen und deren Eigenart mit seiner Hilfe im Gegenzug zu Heideggers Diagnose der Moderne als Verlustgeschichte zu fassen. Jenes stoische Motiv war die Einheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein. Und diese Einheitsformel dient auch dazu, die Grundstellung und die mannigfachen Perspektiven moderner Theorie zusammenzufassen. Löst man aber diese Einheitsformel aus dem theoretischen Kontext der stoischen Lehre, welche das Selbstbewußtsein nur über die Gewahrung des je eigenen Wesens und des ihm Zuträglichen interpretierte, so wird offenkundig, daß sie eine philosophische Analyse von erheblichem Schwierigkeitsgrad verlangt, die zudem ungelöste Grundlegungsprobleme der gegenwärtigen Philosophie aufwirft. Kraft des Rekurses auf die stoische Einheitsformel kann eine Grundstellung der Moderne formuliert und einleuchtend gemacht werden, ohne daß sogleich auch mit einer solchen Analyse begonnen werden muß. So leistete der Rückgang auf die Stoa Artikulationshilfe bei einer Darstellungsaufgabe, die eine Aufklärung von den Anfängen der Sachfragen selbst her gar nicht erlaubt hätte. Auch hier kann diese Aufklärung nicht nachgetragen werden. Doch sind einige Bemerkungen zu der in der Formel von der Einheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein gelegenen Problematik am Platze.

Zunächst ist es das seiner selbst bewußte und handlungsfähige Einzelwesen, also die Person, die auf Selbsterhaltung angewiesen und zu ihr imstande ist. Der Zusammenhang zwischen beiden reflexiven Beziehungen läßt sich leicht begreifen, wenn man Selbstbewußtsein von vornherein funktional als Bedingung ansetzt, kraft deren sich rationale Wesen im Dasein zu behaupten vermögen. Mit diesem Ansatz zwar nicht identisch, aber ihm leicht zuzuordnen ist

die sprachtheoretische Aufklärung von Selbstbewußtsein, welche das, was Selbstbewußtsein heißt, aus der Verwendung des Personalpronomens in der ersten Person singularis erklärt: Im Kommunikationsprozeß, in dem auf Einzeldinge Bezug genommen wird, dient dieses Pronomen dazu, auf jenes besondere Einzelding zu verweisen, welches die Person des Sprechers ist. Verhält es sich im Prinzip so, dann ist auch klar, daß die Verstehbarkeit von ›Selbstbewußtsein‹ jederzeit vom Gedanken eines Einzeldinges unter Einzeldingen abhängt, von dem zugleich auch deutlich ist, daß es der Erhaltung bedarf und der Selbsterhaltung insofern, als sein Dasein von eigenem Tun abhängig ist, das unterlassen werden oder verfehlt sein kann.

Diese elementare Analyse kann durch Überlegungen ergänzt werden, die verständlich machen, daß reflexive Zustände und daß ganze Lebensdimensionen reflexiver Erfahrung möglich sind, in denen das Einzelwesen, das diese Erfahrungen macht, gar nicht insofern thematisch wird, als es Partner einer intersubjektiven Kommunikation ist. In diesen Überlegungen wäre zu zeigen, daß sich das Personalpronomen der ersten Person singularis von seinem ursprünglichen Anwendungsfall lösen läßt, ohne doch die Verbindung zu dieser Wurzel seiner Verstehbarkeit zu verlieren. In einer abgeleiteten Gebrauchsweise dient es dazu, Gefühlszustände, Intentionen, Überlegungen einer Person und deren zeitlichen und assoziativen Zusammenhang reflexiv zu erfassen und zugleich abzuschneiden von dem, was in intersubjektiver Verständigung von verschiedenen Personen gleichermaßen zum Thema gemacht werden kann. Das Pronomen dient so der Konstitution einer Innenwelt; und zwar auf eine Weise, die dann den Anschein entstehen läßt, als ginge diese Welt umgekehrt der Kenntnisnahme von den Eigentümlichkeiten des Einzeldinges voraus, welches die Person als Sprecher ist. Nach dieser Analyse wäre Selbstbewußtsein und das, was in der Selbsterhaltung erhalten wird, nur im ursprünglichen Explikationszusammenhang der Bedeutung

der Wörter, nicht aber auch jeweils im aktuellen Gebrauch miteinander verbunden. Daß die Beziehung von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung überhaupt theoretisch in Frage stehen konnte, würde so gleichfalls seine Erklärung finden.

Eine solche Rekonstruktion in der Fluchtlinie der elementaren Überzeugungen sprachanalytischer Philosophie setzt sich aber über Schwierigkeiten hinweg, von denen eine hier angezeigt werden soll: Wird Selbstbewußtsein aus dem Personalpronomen gedeutet und dies wiederum aus der sprachlichen Verweisung auf Sprecher und Einzelding, so wird die Beziehung auf Einzelnes unter Identitätskriterien als für die Verständlichkeit von beidem grundlegend angenommen. Nun gilt aber auch, daß gerade die Beziehung des Sprechers auf sich gar nicht eindeutig zu machen ist, ohne daß dieser Sprecher als Person Prädikate auf sich selbst anzuwenden weiß, deren Instantiierung nur für ihn und unabhängig von vorausgehender Möglichkeit zur Identifikation einsichtig ist. Daß ich zu anderen dies oder jenes sage, kann mir primär nur durch die Absicht und das Bewußtsein von meiner Sprechhandlung deutlich sein. Ich finde mich als Person verläßlich nur deshalb, weil ich dem Wissen von mir, das unter Identitätskriterien steht, ein Wissen ganz anderer Art zuordnen kann.⁶

Diese Überlegung schließt aus, daß die Bezugnahme auf die Person, um welche die Selbsterhaltung besorgt ist, dem Selbstbewußtsein in der Zeit vorausgeht. Sie muß nicht zu einer prinzipiellen Einrede gegen die sprachanalytische Herleitung der Einheit von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung führen. Denn es bleibt möglich zu sagen, daß beide Fähigkeiten – der Gebrauch der ersten Person singularis und die Ausgrenzung eines Bereichs kriterienlos erworbener Selbsterfahrung – nur in Einem entwickelt werden können. Doch muß dann entweder die Entwicklungsphase, durch die sich der Erwerb dieser Fähigkeiten verständlich machen läßt, weiter zurückverlegt werden, als es die Ableitung des Selbst-

bewußtseins aus dem Bezug auf Einzeldinge im Sinne hatte. Oder es muß gar für die Erklärung solchen Spracherwerbs direkt eine im genetischen Code verankerte Bedingung in Anspruch genommen werden. In beiden Fällen würde sich für die bewußt vollzogene Erfahrung die Folgerung ergeben, daß die Dimension »subjektiver« Erfahrung und die Referenz auf Einzeldinge und unter ihnen auf die bewußte Person in Korrelation zueinander stehen. Das reziproke Abhängigkeitsverhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, das im vorstehenden Text behauptet und als Grundlage für die besondere Auffassung dieses Verhältnisses in der Moderne in Anspruch genommen ist, ließe sich so aus einem transzendentalen Anfang aufklären und herleiten.

Auch in dieser zweiten Rekonstruktion wird als das, was der Selbsterhaltung bedarf, nach wie vor die Person angesetzt, aber so, daß nun auch das Selbstbewußtsein als solches so erscheinen kann, daß es der Erhaltung bedürftig ist. Erhalten kann es werden, sofern es ursprüngliche Bedingung des Personverstehens ist, und dann auch insofern, als sich in ihm eine andere Erfahrung aufbaut, welche in die Definition dessen eingeht, was die Dignität der Person ausmacht.

In Beziehung auf dieses zweite Moment läßt sich nun aber noch eine ganz andere Theorie der Beziehung von Selbsterhaltung auf Selbstbewußtsein konzipieren. In ihr wird der Eigenständigkeit der subjektiven Erfahrung, deren, wenn gleich relativierbare, Existenz auch mit sprachanalytischen Mitteln nicht zu bestreiten ist, eine weitergehende Bedeutung zugesprochen. Der Einheitsbegriff, der auf diese Erfahrung primär zu applizieren ist, ist nicht der des von anderen unterschiedenen Einzeldinges, sondern die innere Einheitlichkeit des Bewußtseinszusammenhanges.⁷ Kant war wie auch Leibniz der Meinung, daß es dieser Zusammenhang sei, der uns zuletzt die Vorstellung der Einheit eines Dinges in der Vielheit seiner Eigenschaften und Zustände überhaupt verständlich mache. Diese Meinung ist nun freilich durch die mit der Bewußtseinsphilosophie konkurrierende Theorie,

welche die Dingenheit aus der Satzstruktur aufklärt und zu deren Entstehung Leibniz und Kant selbst Wichtiges beigetragen haben, machtvoll herausgefordert worden. Von dieser Herausforderung unberührt bleiben aber die These und die Tatsache, daß der strukturelle Unterschied zwischen der Bewußtseinseinheit und der Personseinheit ebenso festgehalten werden muß wie die semantische Differenz zwischen Sätzen über Dinge und Sätzen über kriterienlos realisierte Zustände von Subjekten.

Welche Rolle die Sprachtheorie bei der Aufklärung der Bewußtseinseinheit etwa spielen kann, das auszumachen ist eine der Fragen der gegenwärtigen Philosophie, die noch kaum in Angriff genommen worden sind. Darum ist aber auch weiterhin mit jener philosophischen Theorie zu rechnen, welche die Einheit des bewußten Lebens der Erfahrung der Personalität vorausgehen läßt. Sie ist übrigens auch diejenige Theorie, welche einzig mit den Religionen vereinbar ist, die von indischem Boden ihren Ausgang nahmen. Und so liegt sie denn auch in der Absicht nahezu aller indischen Philosophie, welche die einzige mit der griechischen vergleichbare Problemweite und Traditionsmächtigkeit erreicht hat. In Beziehung auf diese Theoriekonzeption stellt sich die Problematik der Relation zwischen Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung auf ganz andere Weise. Sie ist auch diejenige Konzeption, welche am ehesten Anlaß für Heideggers Vorwurf bietet, in ihr habe sich das Subjekt dem Verständnis der Wahrheit des Seienden entwunden und sich selbst als definiens des Seienden aus seiner Verfügungsmacht über Objekte etabliert. Ist eine Theorie aus der Einheit des Subjektes als Ausgangspunkt angenommen, so muß für sie mit anderen als den sprachanalytischen Mitteln gezeigt werden, daß sie gar nicht auf solche Selbstermächtigung von Subjektivität hinausläuft. Diese Mittel gibt auch die moderne Philosophie reichlich an die Hand.

Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß sie in manchen ihrer Entwürfe die Aktivität der Einheitsbildung durch das Sub-

jekt als ihren letzten Bezugspunkt in Ansatz gebracht hat. Zu ihren bedeutendsten Leistungen gehört es wirklich, die Leistung der Ausbildung von formaler Konsistenz als das Prinzip zu etablieren, in Beziehung auf das der Sinn von Vernunft und von Objektivität und weiter auch der aller Rede von ›Recht‹ und ›gut‹ aufgeklärt werden müssen. Aber diese Aktivität der Konsistenzbildung ist von Beginn an von der Aktivität der Welteroberung unterschieden, zu der der moderne Baconismus (etwa in Fichtes Kulturpredigt) mit Pathos aufgerufen hat. Sie ist vielmehr eine Aktivität, die man nicht verstehen kann, ohne Gründe ihrer Ermöglichung zu denken, die ihr selbst unverfügbar sind. Sie ersetzt die unendliche Selbstmacht Gottes nicht dadurch, daß sie dieselbe Macht nunmehr dem erkennenden Subjekt zuerkennt, sondern dadurch, daß sie von einer Form von Tätigkeit ihren Ausgang nimmt, die sich nach dem Schema der Frage nach Schöpfung, Formierung oder Veränderung von Dingen gar nicht fassen läßt: Sie ist ihrer selbst nicht mächtig und schon gar nicht Ursprung ihrer selbst und doch in sich von einer Art, die es ausschließt, daß sie von *anderem* erhalten wird. Dies ist die für die moderne Theorie dessen, was ›Freiheit‹ heißen kann, charakteristische Ausgangslage. Der vorstehende Text bringt einige Varianten dieser Theorie in Erinnerung, die von Heideggers durchgängig an ›Sein‹ als Weltaufgang orientierter Vormeinung nicht erreicht werden können. Er verweist damit insbesondere auch auf eine Interpretation Fichtes als eines für die Position der Moderne paradigmatischen Denkers, dessen grundlegende Einsichten in Heideggers Sprache gar nicht zu übersetzen sind.⁸

Es ist von Bedeutung, sich deutlich zu machen, daß auch solche Gedanken, welche der Vorstellung von der subjektiven Aktivität anscheinend nur als Einrede entgegengestellt werden können, umgekehrt gerade Gedanken sind, welche vom modernen Prinzip als solchem freigesetzt werden. Dies gilt unter anderem für die Gedanken von nicht reflektierter und in sich modifizabler Bewußtheit, von gesteigerten und

von deformierten Einheitsbildungen einerseits in der Kunst und andererseits in der Krankheit und vor allem vom Gedanken der Geschichtlichkeit der Subjektivität.⁹ Solche Gedanken ziehen Konsequenzen aus der inneren Determiniertheit der einheitsstiftenden Aktivität, sofern diese nicht nur bei der theoretischen Erklärung ihrer Herkunft, sondern auch schon in ihrem eigenen Selbstverständnis einsichtig ist. Aus diesem Grunde ist der lebendige Prozeß bewußten Lebens auch dadurch ein ständiger Akt der Selbsterhaltung, daß er sich in Beziehung auf eigene jeweils nicht aktualisierte Möglichkeiten der Einheitsbildung zu orientieren hat. Wird also die unabwendbare Gefahr der Auflösung dieser Bewußtseinseinheit mit der Selbstzerstörung des bewußten Lebens beantwortet, dann ist auch sie als ein Aktus der Selbsterhaltung aufzufassen. Eine Anthropologie nach Prinzipien des entfaltenen modernen Bewußtseins hätte den Modi solcher Selbsterhaltung nachzugehen und sie zu explizieren.

5.

Trotz kritischer Stellung gegen Heideggers Diagnose teilt der vorstehende Text mit ihm die Meinung, daß von einem Prinzip der Moderne überhaupt die Rede sein darf. Diese Voraussetzung ist natürlich allen Einwänden ausgesetzt, welche dem Hegelianismus in der Geschichtsphilosophie gelten; – dazu den weiteren Einreden, die zwar die Hegelianischen Prämissen nicht verwerfen, es aber für eine hermeneutische Naivität halten, sogenannte Bewußtseinsstellungen aus ihnen selbst heraus verständlich machen zu wollen. Solche Einwände können hier nicht im allgemeinen erörtert werden. Dagegen soll am Schluß noch eine Bemerkung stehen, welche gerade diejenigen nicht außer Acht lassen mögen, die meinen, kollektive Bewußtseinsformen ließen sich im Prinzip nur aus Produktionsverhältnissen erklären – aus ihnen aber auch eindeutig und adäquat.

Diltheys Diagnose der Moderne geht von Weltanschauungstypen aus, die in ursprünglichen Möglichkeiten des Erlebens ihre Wurzeln haben sollen. Heidegger hält dafür, daß eine Epoche allein durch ihre Metaphysik eine Struktur erhält, die ihrerseits aus einem Geschehen hervorgeht, welches vor allem anderen das Denken in Anspruch nimmt. Blumenbergs Verständigung über die Neuzeit spricht sich so eindeutig nicht aus, räumt aber de facto den verwunderten und besorgten Fragen, die der Mensch im Angesicht des Seins der Dinge am Himmel und auf Erden nach seiner Herkunft und seinem Standort zu stellen vermag, eine primäre Bedeutung ein, durch die sich seine Bewußtseinsstellung ausformt. Eigentlich jede Theorie, welche das Bewußtsein einer Epoche zu fassen sucht, unterscheidet sich von der anderen nicht nur dadurch, daß sie von ihm jeweils eine eigene Beschreibung gibt, sondern zuvor schon dadurch, wie sie diese Beschreibung aufgrund jeweils eigener Prämissen darüber gewinnt, aus welchen Evidenzen und Gründen sich eine solche Bewußtseinsstellung ergibt. Dies ist schon der Fall bei den Diagnosen, die wie die vorstehenden das miteinander teilen, was hermeneutische Naivität genannt werden kann. Es ist aber um so mehr der Fall in all den Theorien, die ein Epochenbewußtsein von vornherein in einem Kontext thematisieren, der sich nicht vom Bewußtsein selbst her definieren läßt – ob die Mittel dazu nun aus Marx, aus Durkheim, aus Freud oder aus Parsons gewonnen worden sind. Auch und gerade diese Theorien unterscheiden sich durch die Vorstellung, die sie darüber haben, wie sich reale Verhältnisse in Bedeutungssysteme und Selbstdeutungen umsetzen. Sie erkennen zumeist auch an, daß diese Systeme nicht nur im Rahmen ihrer Erklärung aus den faktischen Verhältnissen, denen sie entstammen, Verständlichkeit haben, daß es vielmehr möglich ist, sie in ihrem eigenen Zusammenhang mit begrifflichen Mitteln auszulegen. Nicht diese Auslegung, sondern nur die Meinung, daß in ihr schon die eigentliche Erkenntnis erreicht sei, ist für sie imaginär.

Ein solches Zugeständnis, das um der Glaubwürdigkeit der Theorie willen unvermeidlich ist, wirft dann aber die Frage auf, ob diese Theorien die Bedingungen angemessen berücksichtigt haben, unter denen ein begrifflich auslegbares Deutungsschema, also eine Bewußtseinsstellung, überhaupt zustandekommen kann. Sind die spezifischen Bedingungen der Ausbildung eines solchen Deutungsschemas auch nicht zureichendes Mittel zur Erklärung dessen, daß es faktisch zustandekommt, so kann doch keine solche Erklärung überzeugen, welche auf diese Bedingungen überhaupt nicht angemessen einzugehen vermag.

Nun hat sich im Vorausgehenden schon gezeigt, daß Bewußtseinsstellungen gerade dann, wenn sie sich durch Begriffe der Philosophie sollten interpretieren lassen, gar nicht durchweg von ein und derselben inneren Verfassung sein können. Verständigt man sich theoretisch über die Möglichkeiten von Theorie, so zeigt sich, daß mögliche letzte Theorien gar nicht als Alternativen zur selben Sache aufeinander bezogen sind. Solche letzten Theorien bestimmten vielmehr, welche Fragen und sogar auch welche Erfahrungen als basal zu gelten haben. In Beziehung auf sie werden dann andere Fragen gar nicht aufgenommen und andere Erfahrungsmöglichkeiten gar nicht erst freigesetzt. Gerade für den, der die Perspektiven der theoretischen Vernunft aller Theorie voraus im gelebten Leben verankert und für in ihm wirksam erkennt, ist es darum unmöglich, die möglichen Bewußtseinsstellungen von Menschen als eine Reihe von Monolithen gleicher Art und gleicher Konsistenz oder als eine quasilogische Sequenz von Epochalgedanken zu konstruieren. Er kann auch nicht zeigen, daß sich gewisse faktische Verhältnisse überhaupt nur in bestimmten Bewußtseinsstellungen umsetzen und reproduzieren lassen. Die Gründe, von denen her Verständigung überhaupt gelingt, liegen so tief und sind so verschlungen, daß sie Sprachen und Lebenskonzeptionen von ganz verschiedener interner Konstruktion zulassen. Und menschliches Bewußtsein

ist auch so modifikabel, daß es sich in alle diese Konzeptionen auf für sich selbst luzide Weise einzubilden vermag. Es wäre deshalb gerade für die Verfahrensweise einer Kulturtheorie, die sich von der hermeneutischen Naivität freihalten will, von Wichtigkeit, daß sie die Konzeptionskraft theoretischer Vernunft bei der Ausbildung von Bewußtseinsstellungen anerkennt. Menschen leben nirgends ohne Theorie. Jede letzte Theorie, in der sie sich verständigen, muß durch den komplexen Zusammenhang, in dem überhaupt Verständigung möglich ist, als eine Möglichkeit eigener Evidenz freigegeben sein, ohne aber doch so etwas wie eine Stufe oder ein Typ der Auffassung eben dieses fundamentalen Zusammenhanges sein zu müssen. Aus einer philosophischen Fundamentaltheorie lassen sich deshalb die Bewußtseinsstellungen von Kulturen niemals direkt und linear herleiten. Das aber schließt gerade nicht aus, sondern ein, daß solche Bewußtseinsstellungen wirklich explikabel sind. Ebensowenig schließt es aus, sondern ein, daß Bewußtseinsstellungen reale Lebensvollzüge in Verständigungen umsetzen.

Eine soziologische Kulturtheorie kann somit nicht a priori präsupponieren, von welcher Art die Vorzugsordnung theoretischer Prämissen und von welcher Art also die innere Verfassung einer Bewußtseinsstellung sein wird, welche realen Lebensverhältnissen entspricht oder aus ihnen hervorgeht. Eine *Theorie* des Kulturwandels müßte zunächst die Flexibilität von Theorie- und Bewußtseinsbildung zu einem Grundproblem ihrer Methodologie machen, um sodann mit Hilfe der Erfahrung und von theoretisch angeleiteter Nachkonstruktion zu ermitteln, welche Deutungsmöglichkeiten unter welchen Bedingungen in Phasen unumgänglichen prinzipiellen Wandels des Bewußtseins am ehesten aktualisiert werden. Sie würde damit der philosophischen Theorie nicht etwa einen noch liquideren Relativismus entgegenstellen, sondern sich im Gegenteil gerade so zu deren eigener Fragestellung in Beziehung setzen. Solange wie eine solche

Theorie nicht vorliegt, muß eine letztlich nur um eine bestimmte historische Epoche bemühte diagnostische Anstrengung, wie die Max Webers, die zugleich analogen Entwicklungen in allen Kulturen nachgeht und die insofern universalistisch ist, ohne doch universalgeschichtliche Ansprüche zu erheben, von ungleich größerer diagnostischer Kraft sein als jeder universalhistorische Evolutionismus.

Anmerkungen

- 1 Vgl. W. Dilthey, »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Leipzig/Berlin 1914, S. 315.
- 2 M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940; ebenso in: M. P., *Die Stoa*, Göttingen 1948/49, Bd. 1, S. 111 ff., und Bd. 2, S. 64. – C. O. Brink, »Theophrastos and Zeno on Nature in Moral Theory«, in: *Phronesis* 1 (1955/56) S. 123 ff., bes. S. 140 f. – S. G. Pembroke, »Oikeiosis«, in: *Problems in Stoicism*, hrsg. von A. A. Long, London 1971, S. 114 ff. – Pembroke sieht eine Voraussetzung für die Problematik, die in der Oikeiosis erfaßt ist, in sokratischen Zusammenhängen, widerspricht aber wie Pohlenz und Brink Dirlmeiers These, der die stoische Oikeiosis auf Theophrast zurückleiten wollte.
- 3 Diogenes Laertius VII, 85.
- 4 J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft* (1824/25), T. 2, Abschn. 2, Kap. 2.
- 5 Vgl. A. Koyré, *Newtonian Studies*, Cambridge (Mass.) 1965, Appendix zu Kap. 3.
- 6 Vgl. S. Shoemaker, »Self-Reference and Self-Awareness«, in: *Journal of Philosophy* 65 (1968) S. 555 ff., vor allem den Schluß.
- 7 Sehr Vorläufiges dazu in D. Henrich, »Die Transzendenz der Person in der Einheit des Bewußtseins«, ein Festschriftbeitrag von 1974 für Wilhelm Anz [als Manuskript überreicht; nicht ersch.].
- 8 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.
- 9 Dieses Thema behandelt der Aufsatz von D. Henrich, »Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit«, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, hrsg. von H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976, S. 303 ff.

Glück und Not

Wach leben heißt Differenzen gewahren. Eines bestimmten Ereignisses, eines Tones etwa, durch den und mit dem wir erwachen, können wir uns nur im Horizont möglicher anderer Ereignisse bewußt sein. Wissen, daß es ein Ton und daß es dieser Ton ist, heißt, ihn von anderen unterscheiden können. Und wir wissen, daß es ein Ton ist, bei dem wir erwachten, wenn wir, indem er erklang, wirklich zu Bewußtsein kamen. Die Weise, in der wir ihn als den bestimmten kennen, der er ist, würde es erlauben, ihn in Koordination mit anderen zu hören. Es ist gleichgültig, ob er dabei mit ihnen im selben Moment anhebt oder ob zwischen ihm und denen, von denen er unterschieden ist, Intervalle liegen, die in unmittelbarer Erinnerung (Husserl nannte sie Retention) in eine andere Form von Kopräsenz kommen.

Bewußtsein können wir Personen zuordnen. Wo aber Qualitäten in der Weise, die beschrieben wurde, als differente zu Bewußtsein kommen, da bleibt die Person in Distanz zu dem, was sie gewahrt. Die Menge dessen, was im Bewußtseinsfeld aufgetaucht ist, läßt sich vergrößern und reduzieren, und sie kann durch eine andere Menge ersetzt werden, ohne daß sich dadurch etwas im Gesamtzustand der bewußten Person ändert. Ihre Beziehung zu allem, was man ›Gegebenheit‹ nennen kann, bleibt konstant. Deshalb ist es auch möglich, zu solcher Gegebenheit eine ästhetische Einstellung aufzubauen. Sie unterbricht den Zusammenhang, der genetisch zwischen bewußten Diskriminationen und Impulsen zu Handlungen bestanden hat.

Anders verhält es sich in allen den Fällen, in denen in der einen oder anderen Weise der Erfahrungszusammenhang als solcher und damit als ganzer verändert wird. Das geschieht zum Beispiel in Stimmungen und Affekten, in denen auch Nähe und Distanz zur Umwelt modifiziert werden. Auch

das Bewußtsein selber ist modifikabel, wie die Unterschiede zwischen wachem Zustand, Traumbewußtsein und verschiedenen Rauschzuständen zeigen. Schließlich ziehen Altersstufen sowie geographische und geschichtliche Umgebungen Lebensformen nach sich, die den Erfahrungszusammenhang alterieren.

Zu allen diesen Zuständen kann eine Distanz nur in einer zweiten Ordnung aufgebaut werden. Es ist unmöglich, sie wie Gegebenheiten kopräsent zu halten. Nur in verarbeiteter Erinnerung lassen sie sich aufeinander beziehen. Deshalb ist eine ästhetische Einstellung zu ihnen auch von ganz anderer Art als gegenüber stets distanzierbaren Qualitäten. Sie bedarf der Vergegenwärtigung des Vergangenen und möglicherweise Verlorenen. Es ist somit ein Mißverständnis der humanen Grundlage auch noch dieser Einstellung, wenn die Fähigkeit zum Wandel für sich schon Anzeichen der freien Aneignung der zweiten Dimension bewußten Lebens sein soll.

Trotz dieses Unterschieds ist aber in einer Hinsicht die Potentialität von Veränderungen in beiden Dimensionen von grundsätzlich gleicher Art: die Qualitäten, die zueinander hinzutreten oder die einander ablösen, sind in ihrer Anzahl unbestimmt. Sie sind nicht allesamt eindeutig nach Regeln aufeinander bezogen, die in der Erfahrung selber bewußt wären. Das schließt zwar nicht aus, daß sich Gesetze ermitteln lassen, denen sie folgen. Im eigenen Zusammenhang der Erfahrung können aber Gegebenheiten zu anderen in grundsätzlich beliebiger Folge treten. Landschaften und Gesellschaften können eine unabschätzbare Mannigfaltigkeit von Lebensformen freisetzen. Und auch die Zahl der Affekte und Stimmungen, die in uns Platz greifen können, ist nach keiner Regel im voraus abzusehen, (obgleich sie sich für jeden einmal als faktisch erschöpft erweisen wird.) Leben in der Potentialität dieser beiden Dimensionen heißt also angstfreie Verwandlung ohne Vergessen. Niemals kann Erfahrung in diesen Dimensionen zur

Totalität werden, auch dann nicht, wenn dem Bewußtsein die Vergegenwärtigung lückenlos gelingt. Der einfache Grund dafür ist schon genannt: der zur Totalität notwendige interne Zusammenhang des Vergegenwärtigten ist allenfalls in einer Erklärung zu finden, nicht aber in der Weise, in der Vergegenwärtigtes der Erfahrung selber zugehört.

Daraus folgt nun, daß es notwendig ist, zumindest noch eine dritte Dimension bewußten Lebens zu unterscheiden. Wie die zweite kennt sie nicht die Distanz ohne Vergegenwärtigung; aber es ist ihr und nur ihr eigentümlich, daß sie Erfahrungsweisen der bewußten Person umfaßt, die an ihnen selbst ursprünglich aufeinander bezogen sind, die somit schon in der Erfahrung selber einen internen Zusammenhang bilden. Er hat die Form des wechselseitigen Ausschlusses, also der Korrelation zweier Negationen. Damit ist diese Dimension eine der wichtigsten Beispiele dafür, daß Strukturprobleme des bewußten Lebens mit Problemen der Negativität identisch sein können.

So stehen etwa Glück und Not in einem solchen besonderen Ausschlußverhältnis, nicht als Eigenschaften von objektivierbaren Zuständen, sondern als Selbsterfahrungen der bewußten Person. Ihr Verhältnis zueinander muß anders beschrieben werden als das von Stimmungen. Eine Stimmung macht zwar auch jede andere unerfahrbar. Sie richtet spezifische Distanzen ein und moderiert Verhalten so, daß eine Tönung allen Bewußtseins die Folge ist, die eine Kopräsenz mit einer anderen Qualität gleicher Art nicht zuläßt. Nur diffuse Stimmungslagen mit wiederum eigener Qualität sind vorstellbar. Dennoch geht die Meinung fehl, Stimmungen seien für sich schon Weisen der Erschlossenheit der Welt im Ganzen. Soweit reicht die Macht der Stimmung schon deshalb nicht, weil sie hinsichtlich der Tönung des Bewußtseins, die in ihr geschieht, die Möglichkeit zu einer expliziten Affirmation nicht hat. Sie kann nicht aus sich selbst heraus erfahren lassen, daß die Weise, in der die Welt in ihr scheint, eine Erfahrung der Welt bedeutet und eine Inter-

pretation von ihr verlangt, welche die *wahre* ist. Dagegen sind die Erfahrungen der dritten Bewußtseinsdimension in Beziehung auf sich selber in diesem Sinne affirmativ. Und man erkennt das daran, daß sie ihre Gegenteile dementieren.

Wer in Not ist, der weiß wohl, was es heißt, glücklich zu sein. Aber dieser Zustand des Bewußtseins ist für ihn unwirklich geworden. Denn in der Not ist gewußt, daß im Glück nicht erfahren werden kann, was in Wahrheit Leben heißt. In der Not ist das Glück nicht wie dem nur entzogen, der sich unglücklich nennt und der sich nach Glück sehnt, entzogen also wie unerfülltem Verlangen die Befriedigung. Das Glück ist vielmehr *verschlossen*, wie etwas, von dem man nur weiß, ohne es noch als eine eigene Möglichkeit auffassen zu können. Denn man weiß vom Glück auch, daß es eine Affirmation von der gleichen Art zur unerläßlichen Bedingung hat, nur daß die Affirmation des Glücks die Affirmation abweist, welche die Not eigentlich erst begründet, indem sie nämlich die Wahrheit des Glücks dementiert. Denn »Not« heißt hier nicht die Situation des Lebens vor naher Gefahr, der nicht auszuweichen ist. Not ist auch verschieden von einem Leid, das weiß, was Heilung wäre, ohne sie finden zu können. Auch die bewußte Person kann als solche in Not sein – ein Zustand, in dem Leid erfahren und Gefahr erkannt ist, der aber anders als jene in sich selbst eingeschlossen bleibt, und zwar deshalb, weil er von Evidenzen für eine Deutung der Welt beherrscht ist. Diese Deutung kann, solange der Zustand dauert, überlegene Wahrheit für sich beanspruchen. Im Glück aber herrscht die entgegengesetzte Evidenz. In der Terminologie von Bedürfnis und Befriedigung läßt Glück sich nicht beschreiben, auch nicht als Zufriedenheit in letzten Strebenszielen oder als Genuß ohne den Gedanken weiterer Steigerung. Dem allen fehlt die Affirmation in einer nicht mehr hintergehbaren These über das, was überhaupt ist, welche alle Erfahrung durchherrscht. Dabei besagt die These des Glücks etwa, daß

bewußtes Leben vollendbar ist, weil es in Übereinstimmung mit Grundbedingungen von allem, wovon es Kenntnis hat, ermöglicht ist. Dagegen sagt die These der Not, Vollendung finde das Bewußtsein in der einzigen Einsicht, daß die Überzeugung, es bestehe solche Konkordanz, nur die Fiktion eines fundamentalen Bedürfnisses zur Angstbewältigung ist. Die Affirmation der Not ist die Unbegründbarkeit des Weltlaufes, damit auch die Bodenlosigkeit bewußten Lebens. In solcher Einsicht kann bewußtes Leben sich noch weiter vollziehen, obgleich es sich nur noch als bloßen Ablauf zu verstehen vermag. Auch Aggression gegen sich selber kann es in solcher Erfahrung nicht produzieren. Deshalb ist Not durchaus mit Normalität im Sinne der Psychopathologie vereinbar, wie denn auch Glückserfahrung ein Krankheitssymptom sein kann. Das aber schließt wiederum gar nicht aus, daß beide Weisen der Selbsterfahrung grundlegende Möglichkeiten bewußter Personalität sind.

Solche Selbsterfahrungen ergeben sich natürlich nicht unmotiviert. Von Meinungen und begründeten Ansichten muß man sie aber strikt unterscheiden. Denn sie sind an einen Erfahrungszustand gebunden, in den sie eintreten und ohne den sie nur über die Erinnerung fort dauern können. Das in diesem Zustand Erfahrene kann ganz verschiedener Art sein. So kann Glück aufgehen beim unverhofften Anblick einer geliebten Person, mit einem endlich befreienden Wort, aus einer dauerhaft vollendeten Anstrengung, Not aber aus unwiederbringlichem Verlust dessen, was ein Leben fraglos trug, aus Unrecht, das nicht getilgt werden kann, aber auch aus alltäglicheren Erfahrungen von Dumpfheit, Enge, Leid ohne Ende oder inkommunikabler Angst. Was hier ›Glück‹ und ›Not‹ heißt, ist aber mit diesen Erfahrungen nicht identisch. Denn beide modifizieren die Motivationen, aus denen sie hervorgehen, in einen neuen Zustand. Sie universalisieren gleichsam das Bewußtsein samt seiner Erfahrung, so daß es zu sehen meint, daß nun, aus seinem Zustand, aber

nicht aufgrund seiner allein, Licht falle auf alles Leben, das eigene in ihm. Nur ein denkendes Wesen kann in einen solchen Zustand kommen. Was in ihm gefaßt wird, läßt sich sogar als philosophische These beschreiben. Um so klarer muß aber auch sein, daß diese Weise von Wissen einen ganz anderen Status hat als das durch theoretische Anstrengung vermittelte. Es tritt instantan und ohne Reflexion auf Gründe und Täuschungsquellen ein. Dabei artikuliert es alles Meinen und das Selbstverständnis des Bewußtseins in eine Klarheit und Prägnanz, die für das Bewußtsein, das solche Erfahrung zum ersten Male macht, ohne Beispiel ist. Wegen dieser Prägnanz kann man sogar sagen, daß das Wissen der Not und das des Glücks in einem Figur-Grund-Verhältnis zueinander stehen. In einer solchen Formulierung ist freilich von der Konkurrenz ihrer Wahrheitsansprüche abgesehen.

Nur dort, wo eine Selbstaffirmation über eine Weltdeutung zustande kommt, sind Glück und Not wirklich eingetreten. Diese Erfahrungen der bewußten Person haben eine Funktion, die der transzendentalen analog ist. Im Unterschied zu ihr konstituieren sie sich allerdings nur zusammen mit einer *Interpretation* von Welt. Die eigentlich transzendentalen Funktionen, die es uns erlauben, eine Welt von Gegenständen überhaupt anzusprechen, setzen sie voraus. Täten sie es nicht, so könnten sie auch in der von ihnen affirmierten Weltinterpretation eine Alternative nicht explizit ausschließen. Not aber ist wesentlich Negation der Wahrheit des Glücks, wie umgekehrt die eigentliche Kraft des Glücks, der Grund seiner Intensität und des Wissens davon, daß es nicht gesteigert werden kann, nicht die Überwindung von Leid, sondern die Negation der Wahrheit der Not ist. Stimmungen können anschwellen und abklingen. Die Glückserfahrung aber ist nicht modifikabel. Das erklärt sich daraus, daß sie sich nur zusammen mit einer Einsicht konstituieren kann. Es ist bekannt, daß Urteile sich nicht nach Intensitäten ihres Wahrheitsanspruches modifizieren lassen.

Weitere Korrelationen, welche die gleiche Form wechselseitiger Negation von Thesen haben, lassen sich aufweisen. Und keine der tiefgehenden und historisch wirksam gewordenen Kontroversen der Philosophie kann man ganz durchschauen, wenn man übersieht, daß sie Wurzeln in zumindest einem Antagonismus der dritten Bewußtseinsdimension hat.

Hat man anerkannt, daß solche Antagonismen bestehen, und eingesehen, daß sie konkurrierende Wahrheitsansprüche freisetzen, so ist damit die Frage nach der Potentialität bewußten Lebens eigentlich erst gestellt. Reziproke Negationen von Wahrheitsansprüchen schließen es nämlich aus, den Menschen dazu zu ermutigen, in einer einmal etablierten Evidenz zu verharren. Das käme für jeden, der den Antagonismus der Ansprüche einmal erfaßt hat, auf die Ermutigung zur Aufgabe des Wahrheitsanspruches selber hinaus. Ohne ihn sind aber die Bewußtseinszustände der Dimension, zu der er sich verhalten will, nicht denkbar und somit auch nicht einmal möglicherweise existent. Man würde ihn also nur aus dem Lebensproblem seines Bewußtseins hinauskomplimentieren. Mehr als bloß verbale Zustimmung könnte man von ihm dann nicht mehr erwarten. Aus dem gleichen Grunde schließt auch die Vorstellung zu kurz, es könne die Bereitschaft zum Aufbruch in neue Bewußtseinsstellungen oder gar der neugierige Wechsel der Erfahrungsevidenzen angeraten werden. Bereitschaft zum Wandel allein verkennet die Bedingungen, unter denen ein Wandel geschehen könnte. Ein Versuch, Bewußtseinszustände nur zu explorieren, würde schon deshalb mißlingen, weil sie sich ihres transzendentalen Charakters wegen gar nicht in der Weise kopräsent machen lassen wie Gegebenheiten und Stimmungen in der Vergegenwärtigung. Jeder von ihnen fixiert das Bewußtsein in einer Evidenz und in einem Anspruch. Lebensbereicherung durch bloße Kollektion von Erfahrungen läuft auf nichts anderes als auf den Versuch hinaus, solchen Ansprüchen und damit der Problematik der

Lebenserfahrung im Ganzen zu entkommen. Dieser Versuch scheitert mit Sicherheit. Denn er kann nur zu einer Stabilisierung der Erfahrung in der zweiten Bewußtseinsdimension führen, mittels deren alle Fragen der dritten ins Unartikulierbare verdrängt werden sollen, wo sie im übrigen unverändert fortwirken.

Die Aufgabe, die aus der Entdeckung sich wechselseitig negierender Bewußtseinsstellungen hervorgeht, kann nur auf eine Weise gelöst werden: Es muß sich die Einheit eines Weges durch diese Stellungen verstehen lassen und mit ihr muß ein Wahrheitsanspruch hinsichtlich einer Weltinterpretation verbunden werden können, der die antagonistischen Wahrheitsansprüche der Bewußtseinsstellungen aufnimmt, sie also in ihrer Möglichkeit und Motivation kohärent begreift, ohne sie weiterhin noch affirmieren zu müssen. Es ist eine alte Menschheitsidee, daß die Wahrheit über das Leben der Menschen ebenso wie über die Natur der Sterne in der Einsicht in seinen *Cursus*, seine Bahn zu suchen sei.

Sie hat einigen Hochreligionen die Frage aufgegeben, der sie antworten wollten. Unter Bedingungen einer Untersuchung, die sich nicht mehr Autoritäten zu verantworten hat, hat die Philosophie dieselbe Frage übernommen. In dem, was ihre Tradition heißen kann, ist sie eines ihrer wichtigsten Motive, nach wie vor auch das Motiv, das ihr am ehesten ein Auditorium sichert. Platons Lehre, daß der Aufstieg zur Wahrheit notwendig über eine Stufenfolge von Verfehlungen gehe, folgt ihm ebenso wie Hegels Phänomenologie, Kierkegaards Lehre von den Stadien auf dem Lebenswege, somit die gesamte sogenannte Existenzphilosophie, und selbst noch gewisse Varianten der modernen Untersuchung über Theorienreduktion.

Diese Formen philosophischer Untersuchung haben eine Korrespondenz zu den Aufgaben des bewußten Lebens, nachdem es Erfahrungen von Not und Glück gemacht hat. Ist einmal ihre Spiegelbildlichkeit und wechselweise Negativität erkannt, so kann sich kein Verständnis mehr vollstän-

dig in einer der beiden Erfahrungen festmachen. Es mag sogar sein, daß die Erfahrungen selber nicht mehr in alles umfassender Klarheit zurückkommen können. Dann wird die Versuchung zu nurmehr distanzierter Betrachtung ehemals identifizierten Bewußtseins naheliegen. Sie geht mit einer Lebensform zusammen, die nicht nur im Sinne der äußeren Lebensbewältigung als Arrangement zu beschreiben wäre. Damit ist aber die durch die Erfahrungen bewußten Lebens gestellte Aufgabe suspendiert, ins Vage und zu dem beiseite gestellt, was der Kluge nicht anrührt, wenngleich er es damit auch anerkennt. Diese Suspension, nicht nur stärkere Bindung durch frühere Entscheidungen, mag es erklären, daß mit wachsenden Jahren die Entfaltung des Menschen zur Personalität einfrieren kann. In Wahrheit ist aber höhere Aktivität von ihm verlangt. Sie ist Voraussetzung dafür, daß komplexe Erfahrungsweisen eintreten können, in die die vergangenen antagonistischen Einsichten ohne Reduktion, aber auch ohne Prägnanzverlust für die Gegenwart eingehen. Die Weisheitslehren vieler Kulturen haben eine solche Erfahrungslage zur einzigen Adresse. Ohne die Vorbereitung, deren Bedeutung sie selbst auch stets betonen, bleiben sie somit unverständlich.

Inzwischen ist offenkundig geworden, daß es unmöglich ist, die Erörterung eines Problems solcher Größenordnung an dieser Stelle aus hinweisender Rede zu befreien. Es wäre nötig, sie in den Zusammenhang einer Theorie des Bewußtseins zu bringen. In ihr wäre unter anderem auszumachen, welche Bedingungen der Möglichkeit einander opponierter Bewußtseinsstellungen vorausliegen – Gründe dafür, daß Bewußtsein offenbar wesentlich mit Zuständen, deren Partialität es doch kennt, identifiziert ist.

Nur ein Aspekt jeder Lehre vom Lebensweg soll noch erwähnt sein: sie begründet Achtung vor dem nicht vollendeten Leben. Leibliches Leben ist durch Krankheit deformierbar und oft durch Gewalt oder Zerfall früh zerstört. Das Bewußtsein selber kann durch Krankheit reduziert,

durch Umstände und auch durch fremde Interessen behindert und verkümmert werden. Not war und ist noch immer die weitaus häufigere Affirmation als Glück. Gäbe es nicht Grund, überzeugt zu sein, daß auch noch die letzte Affirmation des Menschen in der Katastrophe seines Lebens und einer geschichtlichen Epoche in eine Kontinuität mit der befreienden Wahrheit zu bringen ist, nichts wäre adäquat, als die Verzweiflung mit allen Verlorenen zu teilen. Und das geschieht in gewisser Weise auch dort, wo man nur aus dem Bewußtsein lebt, für seinen Teil – und sogar gut – davongekommen zu sein.

Aus solchen Überlegungen kann die Kunst, insbesondere die Literatur, ein Argument zu ihrer Funktionsbestimmung ziehen. Wir werden uns leicht davor hüten können, sie auf die Rolle der Lebenshilfe zu reduzieren. Ihr ästhetischer Status und ihre historische Leistung als Explorateur von Erfahrungsmöglichkeiten wären damit auf sehr triviale Weise abhanden gekommen. Andererseits darf man auch nicht übersehen, daß, sofern die historischen Bedingungen gegeben waren, Literatur auch im höchsten Kunstsinne Evidenzen verlorenen Lebens sprechend gemacht und vor die Frage nach der Einheit des Lebensweges gezwungen hat. Hölderlins Kunstprogramm, um nur eines zu nennen, war ganz aus dieser Absicht hergeleitet.

Jedenfalls ist es nicht die Freude an der Fiktion, am Spiel ungebundener Potentialität rein für sich, die uns solchen Werken der Literatur folgen läßt. Schon gar nicht ist es ihr Beitrag zur politischen Aufklärung oder zu dem, was jüngst Erweiterung des Bewußtseins geheißen hat. Solche Aufgaben können analytische Texte und psychotomimetische Drogen weit besser wahrnehmen. Der analytische, auch der philosophische Diskurs bleibt aber zwangsläufig evidenzschwach, wenn er versucht, in die Welterfahrung von Bewußtsein hineinzuziehen, das nicht ohnehin das eines jeden ist. Literatur aber, gerade weil sie fiktionale Texte produziert, hat Glück und Not, und alle Vervollständigung-

gen des Lebens im Blick auf sie, evidenzstark artikulieren können. Nicht aus Zufall sind gerade Philosophen wie Platon, Rousseau, Hegel und Kierkegaard, die ihr Werk solchen Lebensproblemen unterstellten, auch in keiner Geschichte der Literatur zu übergehen.

III

Andersheit und Absolutheit des Geistes

Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel

Im folgenden soll zwei Problemen von ganz verschiedener Art nachgegangen werden, aber in der Entwicklung einer einzigen Gedankenfolge. Das eine Problem ist historischer Natur, das andere stellt sich, wenn Philosophen über das letzte Prinzip aller Dinge nachdenken – in der ältesten Perspektive solcher Gedanken, die von Parmenides abgeschlossen worden ist.

Hegel hat ein philosophisches System ausgearbeitet, das sich durch seine hohe Komplikation und Kunst der Begriffsbildung, aber auch durch seine eigenartige Form auszeichnet. Es will von den einfachsten formalen, man kann sagen relationstheoretischen Verhältnissen seinen Ausgang nehmen. Von ihnen her soll in linearer Entwicklung, und ohne weitere Daten oder Prämissen sozusagen von außen beizubringen, eine Sequenz aller formalen Verhältnisse aufgebaut und schließlich ein alle anderen einbegreifender Inbegriff aller überhaupt denkbaren Verhältnisse entwickelt werden. Von ihm soll gesagt werden können, daß er mit jenem Anfang und jener Sequenz identisch ist und daß in ihm alles erschöpft sei, was überhaupt gedacht und als wirklich gedacht werde. Dieser Inbegriff ist also in sich selbst, nicht nur für unsere Erkenntnis, ein Resultat; gleichwohl aber das erste und das einzige durchaus selbständige Wirkliche. Zu den vielen Titeln, unter denen Hegel es anspricht, gehört, daß es das ›Ganze‹, das ›Absolute‹, und als solches ›das Subjekt‹ oder ›der Geist‹ sei. Weil es das Ganze ist und intern aus den einfachsten Verhältnissen hervorgeht, ist es auch dem Denken von sich selbst her erschlossen. So bedarf

die Philosophie keiner weiteren analytisch-kritischen Veranstaltungen, um zu seiner Erkenntnis zu gelangen, wenn sie sich nur auf einem allerdings schweren Weg dazu gebracht hat, dem dem Absoluten selbst eigenen formalen Entwicklungsgang nachzudenken.

Wir wissen seit einigen Jahren, daß Hegel dies ihm eigentümliche Grundmuster eines Systems während seiner Dozentenzeit in Jena erarbeitet hat. Ihm ging eine Reihe von Systementwürfen voraus, denen andere Vorstellungen über das Wesen der philosophischen Erkenntnis zugrundeliegen und die auch den Gedanken von der letzten Wirklichkeit des Absoluten anders gefaßt haben. In ihnen ist die Wissenschaft der Logik, welche später mit der Entfaltung von formalen Objekten in derselben Dimension einsetzt, in der auch die abschließenden Aussagen über das Wirkliche insgesamt gewonnen werden können, noch als eine nur einleitende und vorwiegend kritische Wissenschaft aufgefaßt, deren Zweck es ist, durch eine Destruktion der endlichen Denkformen auf die absolute Erkenntnis vorzubereiten. In der eigentlichen, der metaphysischen, Erkenntnis selbst wird die Definition des Absoluten noch nicht durch die Explikation der Rede vom ›Geist‹ in der Weise gegeben, die für das System charakteristisch ist, welches Hegel zum ersten Mal in seinen letzten Semestern in Jena vorgetragen hat.

Über die Gründe für die Wandlungen hin zu diesem System sind inzwischen manche Erwägungen angestellt worden. Ich möchte im folgenden zeigen, daß sich dieses historische Problem in Hegels Entwicklung weitgehend aufklären läßt, wenn man eine sachliche Entwicklung, und zwar eine spekulativ-logische Konsequenz deutlich genug in den Blick bringt. Sie betrifft die Weise, in der die Beziehungen aufgefaßt werden, die zwischen dem Gedanken von endlichen, eingeschränkten Wirklichen und jenem Wirklichen herrschen, welches am Beginn noch ganz unartikulierte als das ›Absolute‹ zu denken ist. Dabei darf und muß von der Konzeption dieser Beziehung ausgegangen werden, die

Schelling gerade zur Zeit von Hegels Eintritt in die Dozentur ausgearbeitet hatte. Ihr hat sich Hegel angeschlossen – gewiß nicht schülerhaft wortgetreu, sondern in eigenständiger Ausarbeitung, aber ohne Dissens im Prinzipiellen. Besondere Denkkraft in der Entwicklung formaler Interdependenzen und die Ergebnisse, zu denen er in seinen früheren Analysen der Form von Weltzuständen und Entwicklungsgründen in der Geschichte gekommen war, befähigten Hegel dazu, die Begriffsform, in der Schelling seine Konzeption vorgetragen hatte, weiterzubilden und in eine neue Begriffsform zu überführen. Die wiederum ließ es notwendig werden, auch die Konzeption des Systems als ganzem zu verändern. So entstand die Systemform, die nur Hegel zu entwerfen und auszuführen wußte. Und nur darum muß die Verständigung über die Gründe, die Hegels philosophischer Entwicklung innewohnen und die rein als solche nur ein sehr begrenztes Interesse verdienen, ein anderes Interesse auf sich ziehen, das seiner Natur nach philosophisch und ein Interesse an einer Metaphysik ist, die rein nur aus philosophischem Denken hervorgeht, oder, wie man sagen mag, konstruiert wird.

»Monismus« soll diejenige philosophische Position heißen, die nur ein einziges durchaus selbständiges Wirkliches zulassen will. Endliches ist nicht nur dadurch beschränkt, daß es ein in Raum und Zeit begrenztes Dasein hat, daß in ihm nur wenig vom Möglichen verwirklicht ist und daß es aus anderem Wirklichen hervorgeht. Auch diese an sich schon beschränkte Wirklichkeit ist für den Monismus in einem noch ganz anderen und fundamentaleren Sinn davon abhängig, daß Endliches durchaus und in sich selbst unselbständig nur in Beziehung auf das besteht, was einzig von sich aus eigentlich wirklich ist. Insofern kann gesagt werden, Endliches sei nur wirklich als seine, des Absoluten Funktion, als »in« ihm oder als Modus von dessen unendlichem Wesen. Rein als Programm war der Monismus von den Eleaten erschlossen worden. Spinoza hatte ihn in der von der neue-

ren Metaphysik vorgegebenen Begriffssprache zum **ersten** Mal zu einer konkreten Weltinterpretation auszuführen gewußt. In seinem Namen hatte ihn Jacobi auch der Transzendentalphilosophie als das einzig noch mögliche Programm aufgegeben. Im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts sind dann die monistischen Systeme entstanden, die sich darum bemühen, aus den Begriffsbildungen der Transzendentalphilosophie heraus die Begriffsform zu entwickeln, die es erlaubt, den monistischen Grundgedanken zunächst in eine eigenständige formale Ontologie und sodann in eine Weltsicht auszuarbeiten, welche die uns vertraute Wirklichkeit sogar besser zu interpretieren erlauben soll als die natürliche Sprache, die Beschreibungen der Wissenschaft und auch die der herkömmlichen Metaphysik es vermochte, die von Vormeinungen der alltäglichen Weltsicht oder der historischen Religion ihren Ausgang nimmt. Wer die Aussichten, die der Monismus eröffnet, und die Probleme, die er aufwirft, an der dafür geeignetsten Stelle studieren will, muß sich auch heute noch den Systemen dieses Jahrzehnts zuwenden – zu Fichtes später Wissenschaftslehre, zu Schellings System von 1801 und zu Hegels spekulativer Logik, die als solche Metaphysik ist.

Der Monismus kann sich nur im theoretischen Widerstand gegen die Voraussetzungen entfalten, mit denen sich das natürliche Verständnis der Welt auf die vielen Einzelnen und auf die Beziehungen einläßt, die zwischen ihnen bestehen. Er bestreitet, daß zwischen solchem Einzelnen in Wahrheit die radikale Unterschiedenheit stattfindet, von der wir zunächst stets ausgehen. Insofern ist der Monismus ein Programm der Korrektur hm zur Wahrheit. Diesem Programm korrespondiert seine Programmformel und Losung, mit der sich seine Position am deutlichsten ausspricht: »ἐν – πάντα« – das All-Eine sei zu denken, und somit die besondere Form von Einheit, in der alles in dem Einen und Einzigem Wirklichen Bestand hat.

Diese Formel setzt nicht nur für die Korrektur der natürli-

chen Weltsicht den leitenden Gesichtspunkt. Sie gibt auch für die Konstruktion eines monistischen Systems selbst die unentbehrliche methodische Leitlinie an die Hand. So wie sie dazu nötigen will, von dem falschen Glauben an die Wirklichkeit von rein Endlichem abzulassen, so kann sie auch im weiteren Verlauf der Entfaltung eines jeden Monismus wiederum gegen jede Form monistischer Begriffsbildung gestellt werden, in der die Innerlichkeit des Endlichen im Einen Wirklichen nicht in voller Konsequenz ausgedacht und festgehalten wird. So wie sich die Formel dem in sich komplexen natürlichen Weltbild als eine ganz einfache, aber auch ganz grundlegende Opposition entgegensetzt, so zwingt sie zugleich die Begriffsbildungen, die daraus hervorgehen, daß das monistische Programm angenommen wird, in eine immer weitergehende Komplexion. Aber gerade dadurch, daß der Monismus diesem konstruktiven Impuls folgt, kann er in die Lage kommen, seine Weltsicht in eine Position zu bringen, die zur natürlichen konkurrenzfähig ist. Da die Programmformel selbst vom Gesichtspunkt des natürlichen Denkens aus als Paradoxie erscheinen und wirken muß, so werden auch ihre Ausführung und die Stufen dieser Ausführung im Anschein des Paradoxen hervortreten – und zwar bis zu dem Punkt, an dem der Monismus in die Lage kommt zu beanspruchen, daß die Konsequenz aus der paradoxalen En-Panta-Formel ausgearbeitet und eben damit eine konsistente und der wirklichen Komplexion der Welt entsprechende Begriffsform und Weltinterpretation gewonnen worden ist.

Auf solche Weise ist auch schon *Schellings* Begriffsbildung vom monistisch gefaßten Absoluten zustande gekommen. Da sie den Ausgangspunkt für Hegels selbständige Entwicklung markiert, muß sie vorab in ihren Grundzügen entfaltet werden. – In der Programmformel des Ein-Allen ist die Einheit als Einzigkeit dominant. Denn sie verlangt zu denken, daß die Differenz zwischen einzeltem Endlichen nicht etwa der unerschütterliche, sondern vielmehr ein unhaltba-

rer Ausgangspunkt unserer Objektbeziehung sei. Das Absolute ist zunächst dadurch in seiner Selbstgenügsamkeit zu denken, daß alle ontische Differenz nicht nur von ihm ferngehalten, sondern im strikten Sinne gelehnet wird. Es ist absolut, insofern neben ihm nichts einen eigenständigen Bestand hat und somit alles Wirkliche zuletzt an oder ›in einem und demselben Wirklichen und in diesem Sinne *das-selbe* ist. Insofern läßt sich das Absolute als absolute Identität beschreiben.

Damit ist der Dominanz des Einen in der Formel vom All-Einen genüge getan. Sie verlangt aber nicht, daß das Viele gar nicht mehr erwähnt werde. Sie verlangt vielmehr umgekehrt, es im Einen als seiner letzten Wirklichkeit nach identisch zu begreifen. Das Eine ist nicht nur Einziges, sondern hinsichtlich dessen, was es in sich begreift, eben dasselbe, was das natürliche Bild von der Welt als ein unermesslich Vieles voraussetzte: Es ist *Alles*. Sofern auf das Viele selbst Bezug genommen wird, ist über die ›Indifferenz‹, die zwischen dem Vielen besteht, sofern es als ›im Einen inexistent gedacht wird, die Identität dieses Einen als ›Totalität‹ zu denken.

Identität, Indifferenz und Totalität sind also sinnlose Ausdrücke, wenn nicht *auch* ein Mannigfaltiges gedacht werden kann, in Beziehung auf das die Einheit des Einen als Identität allein zu definieren ist. So muß unbeschadet dessen, daß der Gedanke des Absoluten die Differenz als originale Form des Wirklichen dementiert, diese Differenz dennoch in seinen Begriff aufgenommen werden, und zwar als der Gedanke von einer Differenz, die nur insofern besteht, als die konkurrenzlose Einzigkeit des Absoluten ihren einzig-selbständigen Bestand hat.

Schelling verwendet eine Reihe von Begriffspaaren, die dazu dienen sollen, die Immanenz des endlichen Einzelnen im Absoluten sprachlich aufzufassen: Das Absolute ist das ›Allgemeine‹, dem die Besonderungen einwohnen, ohne zu ihm hinzuzutreten; auch das ›Unendliche‹, in das die Grenzen

des Endlichen nur eingezeichnet werden, so daß es seinerseits in dem Endlichen gegenwärtig bleibt; die ›Anschauung‹, die alle begriffliche Unterscheidung trägt; das Wesen, das auch in den Differenzen seiner Form verwirklicht ist. Alle diese Ausdrücke wollen besagen, daß die Differenz im Endlichen nicht grundsätzlich, sondern nur radikal abgeleitet ist – daß Endliches durchaus nur besteht kraft und somit in dem Absoluten.

Nun hat aber Schelling diesem Grundtheorem des Monismus eine weitere Wendung gegeben, welche zunächst die Systemform ergibt, die für ihn charakteristisch ist, dann aber auch die Ansatzpunkte für die Begriffsentwicklung setzt, welche zu Hegels Systemkonzept führt. Im Blick auf die Geschichte des monistischen Motivs kann man sie als eine Integration der Platonischen Grundbegriffe in den monistischen Rahmen beschreiben. Der Monismus muß auf die Frage, ob es Einzelnes außer dem Absoluten, also radikal unselbständiges Einzelnes überhaupt gäbe, oder ob alles Endliche nur wie eine Eigenschaft oder ein Zustand des Absoluten sei, eine eindeutige Antwort geben. Konzipiert er das Einzelne als Attribut und Modus, so kommt er in Schwierigkeiten bei der Interpretation der wirklichen Welt, konzipiert er es als in irgendeinem endlichen Sinne selbständig, so folgt sogleich die Frage, auf welche Weise dann überhaupt noch das Wirklichkeitsmonopol des All-Einen fortbestehen könne. Als erster Monist gab Schelling der Konsequenz nach, die aus der Formel des All-Einen gewonnen werden kann, sofern All-Einheit nicht nur ein gegen die natürliche Welt kritisch gewendeter Begriff, sondern Grundlage einer Beschreibung der Welt aus dem Absoluten selbst sein soll: Es muß aus begrifflichen Gründen das Viele geben, das im Einen insgesamt die Eigenschaft der Identität teilt. Wie aber ist dann seine Existenz im Einen noch zu behaupten und zu begreifen?

Schelling antwortet mit zunächst zwei Folgerungen, die auf überraschende Weise das Monopol des Absoluten mit der

Existenz von Endlichem zusammendenken: Das Endliche, das im Begriff des Absoluten selbst mitgedacht wird, kann nur dann vom Absoluten selbst nicht in irgendeiner Weise real verschieden sein, wenn es selbst den Charakter der Absolutheit aufweist. Der aber ist All-Einheit, und so muß jedes Endliche in seiner Weise selbst schon das Ganze des Wirklichen sein: auch es ist in sich Totalität. Da aber zugleich die Differenz der Endlichen zu denken ist, welche mit dem Absoluten zusammen angenommen sind, kann diese Differenz nun nicht mehr durch die Qualitäten, welche bestimmtes Endliches aufweist, sondern allein durch die Art der Verteilung dieser Qualitäten markiert sein. Alle Differenz zwischen den Endlichen, die allesamt totale und insofern auch eine Totalität sind, kann nur die quantitative sein.

Damit ist in einem ersten Sinne der Grund gelegt für den Einbau Platons in den monistischen Rahmen: Wenn jedes Endliche das Ganze in gewisser Perspektive und Akzentuierung ist, kann gesagt werden, daß an allem Endlichen das Absolute zur *Erscheinung* komme. Und es kann weiter gesagt werden, daß dies Endliche im Begriff des Absoluten seiner *Idee* nach enthalten sei, so daß das eine Absolute zugleich das All der Ideen des Endlichen ist.

Ist allerdings in einem platonischen Sinn von ›Idee‹ die Rede, so steht ›Erscheinung‹ noch in ganz anderer Bedeutung in Frage, nicht nur als Manifestation des Absoluten, sondern auch insofern die endliche Erscheinung hinter dem Absoluten selbst wesentlich zurückbleibt. Wird auch dieses platonische Motiv aufgenommen, so ist allerdings das Endliche in noch sehr viel weitergehendem Sinne ontologisch zu bestätigen. Und es ist für Schellings Position charakteristisch, daß er auch diese Bestätigung aus dem Sinn der Rede vom Absoluten herleitet. Seine Folgerung ergibt sich aus einer Überlegung, welche an den Charakter des Endlichen anschließt, selbst schon Totalität zu sein: Ist nämlich das Endliche Totalität und hat das All-Eine kraft seiner Einzig-

keit und somit Selbstgenügsamkeit die Eigenschaft, Totalität zu sein, so muß dem Endlichen, insofern es das Absolute ausdrückt, kraft seiner Totalität auch Selbstgenügsamkeit zugesprochen werden. Dann aber ist es, obgleich vom Absoluten radikal abhängig, insofern selbst auch ein Selbstständiges. Weil es Unendliches gibt und weil Endliches ihm durchaus zugehört, eben deshalb ist dies Endliche selbständig. Und so kann Schelling sagen, daß es eines ist, das an seiner Idee im Absoluten deshalb nur teilhat, weil es auch die Form der Absolutheit an sich ausdrücken muß, nämlich durch seine selbständige Existenz. Mit diesem Gedanken hat sich der Monismus gegen die Gefahr gefeit, den Bestand von Endlichem rein als solchem leugnen zu müssen. Er hat sich zum Universalismus gewandelt: Die Selbständigkeit des Endlichen ist unmittelbar im Absoluten begründet; der Sinn der Inexistenz im Absoluten schließt hinsichtlich des Endlichen auch noch seine Selbständigkeit ein.

Dieses Resultat war aus der Programmformel des All-Einen hergeleitet, die eben damit ihre Eignung beweist, Konstruktionsprinzip einer Ontologie zu sein. Man sieht aber schon, daß es bei ihm nicht sein Bewenden haben kann. Die Programmformel – so war schon gesagt – wird zum Konstruktionsprinzip für eine universale Ontologie erst dadurch, daß sie jeweils erneut auf das Ergebnis einer Folgerung angewendet wird, die auf der vorausgehenden Stufe ihrer Anwendung erreicht worden war. Sie muß immer dann noch einmal angewendet werden, wenn die aus der vorausgehenden Anwendung resultierende Begriffsform doch mit den Implikationen eben jener Programmformel selbst nicht vereinbar ist. Zur Wiederholung ihrer Anwendung ist im gegebenen Fall besonders guter Anlaß. Das Prinzip der All-Einheit verlangt doch zu allererst, daß Differenz nur im Einen statthat. Nun schien aber dies Prinzip seinerseits eine Differenz zur Folge zu haben, die nur gedacht werden kann, wenn sie auch als eine Differenz gegen das Eine anerkannt wird. Ist nämlich Endliches selbständig und von eben der

Selbständigkeit, welche die Absolutheit des Einen ausmacht, so scheint es auch selbständig *gegenüber* dem Absoluten zu sein. Und damit ist dies Absolute nicht das All-Eine.

Gibt es also überhaupt einen Monismus, der seiner eigenen logischen Entwicklung standhält, so nur dann, wenn die Selbständigkeit des Endlichen keine definitive ist. Endliches muß als selbständig gesetzt und in Einem damit in seiner Selbständigkeit auch aufgehoben sein, wenn All-Einheit angenommen wird. Das Absolute ist also von Beginn an in einer *doppelten Beziehung* zum Endlichen zu denken: Aus ein und demselben Prinzip heraus gibt es ihm eine Selbständigkeit, welche ebenso radikal entfallen muß. So wie das Endliche ein »gedoppeltes Leben«¹ im Absoluten hat, als Idee und als selbständiges Einzelnes, so hat auch das Absolute eine zweifache Beziehung zu ihm: Es ist hinsichtlich seiner Konstituieren und Aufheben, Setzen und Negieren in Einem.

Es mag der Eindruck entstehen, als sei der Monismus mit solchen Formulierungen bereits in das Gravitationsfeld der Denkversuche von Hegel eingetreten. Wirklich sind sie auch für Hegels Fortbildung des monistischen Systems der Ausgangspunkt gewesen. Dennoch sind sie in Schellings eigenem Entwurf ohne weiteres zu erreichen und sogar die Grenzlinie, durch die dessen systematische Form und Tragweite bezeichnet ist. Die eigentümliche Integration von Platonismus und All-Einheitslehre kann nämlich nur über den Schritt, der zur Annahme der doppelten Relation des Absoluten zum Endlichen führt, zum befriedigenden Abschluß kommen.

Damit zeigt sich dann auch, daß Schelling über Mittel verfügt, die ihn meinen lassen konnten, der Vorwurf, der gegen ihn später von den Hegelianern ausging, er kenne nur die leere Substanz, das unbewegte Sein, das Absolute ohne den Logos, sei gänzlich ohne Ziel und Rechtsgrund im von ihm selbst erarbeiteten Systementwurf. Es kann zwar hier nicht gezeigt werden, in welcher Weise Schelling die Tatsa-

che der Entwicklung und der Erkenntnis in sein Konzept vom All-Einen einfügte. Daß er aber nicht absah, wieso dieses Konzept an einer solchen Aufgabe scheitern könnte, wird man verstehen, wenn man sieht, daß es sich auf eine doppelte Relation des Absoluten zum Endlichen gründete. In ihr machen ›Prozeß‹ und ›Produktion‹ die Weise aus, wie das Endliche aus dem Absoluten hervor- und in es zurückgeht. Und ›geistige‹ Verhältnisse sind diejenigen, in denen die Einheit des All-Einen ihren Primat über die quantitative Differenz ebenso wie über die relative Selbständigkeit des Endlichen manifestiert. Die Totalität Schellings ist insofern in sich bewegt. Allerdings stellt Schelling diese Bewegungen so dar, als ob sie zeitlos und ohne Widerstand in sich geschehen. Und dies entspricht gleichermaßen der spinozistischen wie der platonischen Wurzel seiner Spekulation. In solcher Darstellung wird man leicht auch einen Unterschied zu Hegels Sprachduktus und Selbstdarstellung erkennen. Ob diesem Unterschied aber auch eine Differenz in den Fundamenten der Theorie und im Gedanken vom Absoluten entspricht und wann ein solcher Unterschied etwa entstand, muß allererst noch ausgemacht werden.

In Hegels ersten Jenaer Schriften wird die doppelte Beziehung des Absoluten zum Endlichen zum zentralen Motiv der spekulativen Theorie gemacht. Daß sie einen so herausragenden Platz einnimmt, erklärt sich zum guten Teil aus der Weise, in der Hegel die Logik als eine Einleitungswissenschaft für die eigentliche Theorie des Absoluten entwirft. Diese Logik hat bekanntlich zunächst eine kritische Aufgabe: Die Gedanken von reinen Verhältnissen, die im Absoluten gelegen sind, werden von einem gänzlich auf die Endlichkeit als solche orientierten Denken auf den Aspekt der Endlichkeit fixiert, der in ihnen der Sache nach auch wirklich gelegen ist. Solches Denken, das Hegel ›Reflexion‹ nennt, imitiert (im platonischen Sinn) das Wahre und verdeckt es zugleich durch seine Tendenz zur Isolation des endlichen Einzelnen. So muß das in seiner Beschränkung

fixierte Einzelne im kritisch-logischen Denken aufgehoben, ›vernichtet‹ werden, damit die Wahrheit an ihr selbst zum Vorschein kommen kann.

Hier ist die Aufhebung der Endlichkeit eine Leistung des philosophischen Erkennens, nicht eine Relation, die im Absoluten selbst besteht. Hegel setzt aber voraus, daß eine solche Relation des Négierens nicht nur im epistemischen, kritischen Sinne von der Logik als Philosophie hergestellt wird, sondern daß sie auch im Absoluten selbst vorausgesetzt werden muß. Die Aufhebung der Endlichkeit im philosophischen Gedanken ist eben deshalb möglich, weil alle Endlichkeit an ihr selbst nicht nur gesetzt, sondern ebenso auch ins Absolute zurückgenommen ist.

Im Anschluß an den Gedanken von einer negativen Beziehung des Absoluten auf das mit seinem Begriff gesetzte Endliche kommt nun Hegels selbständige Entwicklung in der philosophischen Spekulation auf ihren Weg. Er ist der entscheidende Ausgangspunkt auch für die Betrachtung, die nun folgen soll. Denn Hegels reife Position in der Philosophie, die Form seines Systems, die neue Konzeption der Logik und der ihm eigene Grundbegriff vom Absoluten als Geist, lassen sich gleichermaßen von diesem Ansatz her entfalten – als Konsequenzen, die sich in einer einzigen Linie von Raisonement ergeben –, nicht nur als theoretische Perspektiven, die mit gutem Grund in einer komplexen Problemlage aufkommen können. Dies Raisonement kann in eine Folge von sieben Schritten gegliedert werden.

Ehe sie in dieser Folge entwickelt werden, ist noch eine klärende Anmerkung zur Methode der Interpretation vonnöten: Damit, daß gezeigt wird, wie es möglich ist, die nur Hegel eigentümliche Philosophie aus Schellings Prämissen herzuleiten, soll nicht behauptet sein, daß sich die historische Entwicklung in Hegels Denken daraus erklärt, daß Hegel mit einer vorab auf die Analyse des Gedankens vom Absoluten konzentrierten Aufmerksamkeit und nach der Abfolge der Einsichten, die sich ihm bei dieser Analyse

ergaben, sein System ausgearbeitet und organisiert hätte. Die Aufgabe, die wirkliche Verknüpfung der Gedankenmotive in Hegels Entwicklungsprozeß aufzudecken, ist gewiß komplexer und viel zu komplex, um hier in Angriff genommen werden zu können. Dennoch bewirkt die Ableitung von Hegels Position aus der Fortentwicklung von der Schellings mehr als nur dies, an die Stelle der wirklichen historischen Entwicklung eine logische Konstruktion zu setzen. Man kann nämlich zeigen, daß sich der Fortgang in der spekulativen Auffassung des Absoluten zwar nicht in Untersuchungen ergibt, die von den Verschiebungen in den systematischen Entwürfen als Ganzer getrennt erfolgten und von ihnen abzuheben wären, daß sie aber den Stufen der Entfaltung von Hegels eigentümlicher Begriffsform entsprechen. Darum muß man zumindest in Anspruch nehmen, daß die Konzeption des Absoluten und die Stufen von deren Entfaltung in den wirklichen Weg, den Hegel hin zu seinem endgültigen System nahm, insofern eingingen, als sie unabtrennbar sind von den Formationsbedingungen der Sprache der spekulativen Logik, die sich über voneinander abhebbare Stufen zur Begriffsform der späten Wissenschaft der Logik ausbildete. Hegels philosophische Stärke lag ohnedies nie darin, theoretische Konzepte als solche zu beschreiben, zu erwägen oder zu entwerfen. Er konnte spekulative Gedankenfiguren denken, ohne die Elemente ihres Aufbaus voneinander abgehoben vortragen und die Figur so durchsichtig machen zu können. Auch in Grundlegungsfragen war sein Denken in dem von ihm dann später auch geforderten Sinne konkret, daß es in die Ausarbeitung formaler Verhältnisse von ontologischen Begriffen gleichsam verloren war, so daß Hegel theoretische Entwürfe immer nur in Hinsicht auf die formalen Verhältnisse diskutierte, an die sie in ihrer Ausführung gebunden sind. So muß man also erwarten, daß sich Veränderungen bei der Entfaltung der Programmformel der All-Einheitslehre zuerst in Veränderungen auf seiten der Begriffsform auswirken, durch die

allein das monistische Programm verwirklicht werden kann. Es wird sich zeigen, daß Hegel den entscheidenden Schritt hin zum Gedanken vom Absoluten, das als solches der Geist ist, damit tat, daß er den Gedanken von einem Endlichen erreicht, das in Beziehung auf sich selbst ein Anderes ist.

Die sieben Schritte in der spekulativen Gedankensequenz, welche den Gedanken vom Absoluten in der doppelten Beziehung des Setzens und Aufhebens in den Gedanken vom Absoluten als Geist verwandeln, ergeben sich allesamt auf ebendieselbe Weise, in der auch Schellings Gedanke vom Prinzip des Ein-Alles bis zur relativen und zugleich aufgehobenen Selbständigkeit des Endlichen gelangt war: nämlich durch neuerliches Geltendmachen der Programmformel des Monismus auf dem jeweils erreichten Stand der Artikulation des Gedankens vom absoluten Einen.

1. Der erste Schritt geht aus der Frage hervor, wie man sich den Prozeß eigentlich vorzustellen habe, in dem das Absolute die Selbständigkeit des mit ihm gesetzten Endlichen zugleich auch beendet oder vernichtet. Das Setzen des Endlichen könnte allenfalls als ein Vorgang aufgefaßt werden, in dem das Absolute nur auf sich selbst bezogen bleibt. Sein Sich-selbst-Genügen und somit in allen Relationen nur mit sich selbst in Beziehung stehen, ist einer der Charaktere, die für das monistische Absolute grundlegend sind. Schelling und Hegel haben für ihn übereinstimmend den Ausdruck »Gleichheit mit sich« gebraucht. Das Absolute könnte wohl so vorgestellt werden, daß es in dieser seiner Gleichheit nur mit sich, also aus seinem eigenen Begriff das in ihm enthaltene Endliche freisetzt. Ist aber das Absolute in Beziehung auf dieses Endliche dann auch als Aufheben und Vernichten gedacht, so impliziert diese Relation nicht nur ein Bezogen-sein, sondern sogar eine Bezugnahme auf Äußeres. Denn diese Vernichtung scheint nur als ein Tun des Absoluten an dem aus ihm entlassenen Endlichen vorgestellt werden zu können.

Gegen diese Vorstellung ist aber das monistische Prinzip

einzusetzen. Es verlangt in dieser Situation seines neuerlichen Gebrauchs, die Vernichtung des Endlichen anders denn als eine externe Aktion des Absoluten gegen das Endliche aufzufassen. – Dem trägt Hegel nach und nach durch einige Maßnahmen in der Begriffsbildung Rechnung: Zunächst nimmt er an, daß die Negation des Endlichen nicht aus dem Absoluten direkt erfolgt, sondern durch ein endliches Gegenstück des aufzuhebenden Endlichen, also sozusagen intermediär und stellvertretend. Insofern sie Aufzuhebende sind, ist in Beziehung auf alle Endlichen mit Notwendigkeit ein solches Gegenstück zu denken. – Daß die Dimension der Endlichkeit die der Differenz von Korrelaten ist, war auch schon von Schelling angenommen. Diese Differenz war aber nicht mit Notwendigkeit so zu denken, daß die Differenzen in der Beziehung reziproken *Aufhebens* zueinander stehen. Durch Hegels Schritt wird die Nicht-Identität der Differenten allererst zur Inkompatibilität verschoben und verschärft.

2. Damit ist der zweite Schritt schon vorbereitet. Wird das Endliche durch ein logisches Korrelat aufgehoben, so braucht sich das Absolute um dessentwillen, daß die Vernichtung des Endlichen zustande kommt, nicht gegen dies Endliche zu stellen. Des Endlichen eigenes endliches Korrelat steht dafür, daß seine Selbständigkeit aufgehoben wird – eine Aufhebung, die zwar kraft des Absoluten, aber nicht durch es erfolgt. Aber dennoch ist die Aufhebung, die Endliches Endlichem antut, eine externe geblieben. Und da sie wechselweise erfolgt, kann sie vorerst nur so gedacht werden, daß aus ihr auch wieder die ewige Restitution des Endlichen hervorgeht. Denn damit eines extern aufgehoben werden kann, muß ein Anderes sein, das solches Aufheben vollbringt; und wird auch dieses Andere aufgehoben, so nur von seinem Korrelat, das somit zuvor restituiert sein müßte. So bliebe das Endliche, einmal aus dem Absoluten entlassen, ins Schauspiel einer Wechselvernichtung und Wechselrestitution verwickelt, das ewig vor dem Thron des Absoluten

stattfände, welches so (als Zuschauer) auch selbst noch immer in externer Relation zu seinem Endlichen stünde. Man könnte folgern, daß eben deshalb, weil die Vernichtung des Endlichen an das Endliche delegiert werden mußte, seine absolute Vernichtung im Absoluten gerade undenkbar geworden ist.

Dem läßt sich nun aber begegnen, wenn strenger daran festgehalten wird, daß in Einem mit dem Gedanken eines kraft des Absoluten gesetzten Endlichen auch schon der Gedanke von seinem Aufgehobensein in diesem Absoluten gesetzt ist. Daß es aufgehoben sei, müßte also gar nicht als das Ergebnis einer Quasi-Aktivität vorgestellt werden, welcher das Sein des Endlichen unterworfen wird. Daß es aufzuheben ist, gehört ebenso zu seinem eigenen Begriff wie sein Gesetzsein. Insofern wird das Endliche, indem es aufgehoben wird, nicht in eine neue Beziehung zum Absoluten gezwungen. Aufgehoben wird es wohl, aber in keiner Weise extern – weder durch das Absolute noch auch durch sein Gegenstück. Wie dann aber? Eine vieles entscheidende Wendung, die Hegel unter dem Eindruck der Unausweichlichkeit dieser Frage nimmt, führt zu der Auskunft: Das Endliche wird aufgehoben *durch sich selbst*. Jedes Endliche ist von vornherein so zu begreifen, daß es sich zu sich selbst negativ verhält. Endlich ist es eben gerade darum, weil es, wie Hegel später formuliert, seine Grenze, sein Ende, das, wodurch es sich aufhebt, in sich trägt. Vernichtet kann es nur werden, insofern es zu allererst durch sich selbst der Vernichtung entgeht.

3. Unmittelbar im Anschluß an diese Überlegung kann der dritte Schritt erfolgen. Er hält nur die Konsequenzen fest, welche sich aus dem Gedanken der Selbstaufhebung des Endlichen für einen Begriff vom Absoluten ergeben, der ganz nach dem Prinzip der All-Einheit gedacht wird. Aus diesem Begriff folgten zunächst die Selbständigkeit des Endlichen und, daß dies Endliche auch im Absoluten aufgehoben sei. Doch schien es, als werde die Absolutheit des

Absoluten durch diese doppelte Relation gefährdet. Ist aber das Aufgehobensein des Endlichen aus einer negierenden Beziehung dieses Endlichen gegen sich selbst zu verstehen, so gewinnt das monistische Prinzip, derzufolge das Differente nur im Absoluten stattfinden könne, einen neuen Sinn. Ist nämlich das Endliche vom Absoluten aufgehoben, und realisiert sich diese Aufhebung dadurch, daß das Endliche sich negativ zu sich selbst verhält, so muß weiterhin auch gesagt werden, daß das Absolute im Endlichen gerade durch dessen Selbstvernichtung und interne Verkehrung in sein Korrelat *gegenwärtig* sei. Die Selbstaufhebung des Endlichen ist somit nur die Weise, in der seine Vernichtung durch das Absolute statthat. Gilt das Prinzip der All-Einheit, so kann die Aufhebung des Endlichen seitens des Absoluten von seiner Aufhebung aus sich selbst heraus in Wahrheit gar nicht verschieden sein. Dann aber ist Absolutes im Endlichen selbst ›am Werk‹, sofern es sich vernichtet.

4. Von dieser Formulierung aus kann man einen vierten Schritt in Gang bringen. Das Absolute ist als solches Gleichheit mit sich, reine Selbstbeziehung. Zudem war es als die negierende Beziehung zu denken, in welcher das Endliche zu sich selbst steht. Fragt man sich, wie diese seine Gegenwart im Endlichen näher aufzufassen sei, so könnte man zunächst mutmaßen, die Selbstaufhebung des Endlichen ergäbe sich daraus, daß die Grundverfassung des Absoluten, Selbstbeziehung zu sein, auch in der eigenen Natur des Endlichen zur Geltung gebracht wird. Das Endliche ist unangesehen der Selbstständigkeit, durch die es dem Absoluten gleicht, als Endliches das, was das Absolute nicht ist und so negativ gegen es bestimmt. Wird nun seine negative Natur dadurch der Gleichheit des Absoluten mit sich unterworfen, daß sie sich negativ auch gegen sich selbst verhält, so ist damit gegen das Endliche und doch aus ihm selbst heraus der Primat des Absoluten wieder hergestellt.

Aber in diesem Modell wird nun nicht mehr daran festgehalten, daß das Absolute selbst eine negative Seite hat. Das

Absolute ist nur noch als das gedacht, welches das Negative, das zuvor aus ihm herausgetreten war, in die Gleichheit des Absoluten mit sich selbst versetzt und damit die negative Natur selbstbezüglich macht, so daß sie zur Selbstaufhebung wird. Daß diese Selbstbeziehung die negative ist, wird dabei aber dem Endlichen, nicht dem Absoluten zugerechnet. Das Gegenteil war jedoch im Ansatz des Gedankens verlangt. Noch schwerer wiegt, daß in der negativen Natur des Endlichen im vollen Sinn dieser logischen Form eine Selbstbeziehung in Wahrheit gar nicht zustandegebracht werden kann. Denn Endlichkeit als solche hat einen anderen Negations-sinn als der es ist, der bei ihrer Aufhebung in Anspruch genommen werden muß: Endlichkeit als solche ist Eingeschränktheit und Ausschluß von Absolutheit, das Aufheben aber Elimination. Das Endliche hebt also wohl sich selbst auf, aber in Wahrheit aufgrund einer ganz neuen Potenz zum Negieren und nicht in dem Sinn, in dem es auch immer schon Negatives des Absoluten ist. So ist es wohl negierend auf sich bezogen, aber nicht kraft der Selbstbeziehung seiner negativen Natur.

5. Darum muß ein fünfter Schritt getan werden. Das Absolute war zwar mit dem Endlichen insofern identifiziert worden, als dieses sich selbst aufhebt. Damit war es nicht mit dem Endlichen als ganzem und in jeder Hinsicht identifiziert worden. Daß jedoch auch eine solche Identifikation statthaft ist, folgt dann unmittelbar, wenn das Prinzip des Monismus der All-Einheit erneut zur Anwendung gebracht wird: Endliches kann nichts vom Absoluten radikal Verschiedenes sein. Schelling hatte es eben darum mit relativer Selbständigkeit ausgestattet, weil es nur so auch in sich selbst dem Charakter der Absolutheit entsprach. Diese Selbständigkeit war zugleich aufzuheben. Und da dies wieder nur intern erfolgen konnte, schloß Hegel, daß das Absolute im Endlichen als dessen eigene Negation durch sich gegenwärtig ist. Dieser Gedanke hält aber nur dann stand, wenn erneut und somit mit neuem Sinn gesagt werden kann, daß

das Endliche das Absolute und somit auch das Absolute das Endliche *sei*. Das Absolute ist das Endliche, insofern dieses überhaupt gar nichts weiter ist als negative Beziehung auf sich selbst.

Diese neue Identifikation des Absoluten mit dem Endlichen gibt allererst der Rede davon, daß das Endliche aus sich selbst heraus in sein Ende kommt, in dem es sich aufhebt, eine präzise Bedeutung und zugleich eine weit dramatischere als zuvor. Der Begriff des Endlichen, der mit dem des Absoluten gesetzt ist, muß nun durchaus durch dessen Selbstverkehrung definiert werden. Das Absolute ist nicht das am Endlichen, was es in die Selbstverkehrung treibt. Es ist das Endliche, insofern dieses nichts als der stetige Prozeß eines solchen Sich-selbst-Aufhebens ist.

Hegel hat dieses spekulative Konzept in eine Begriffsform eingebracht, die wie keine andere geeignet ist, es zum Ausdruck zu bringen und dann auch in eine Theorie von der Welt auszuarbeiten, welche dem monistischen Grundpostulat entspricht: Das Endliche als solches ist das *Andere seiner selbst*.

Es gibt viele Gründe, aus denen im Begriffsrahmen der All-Einheitslehre gesagt werden kann, daß das Endliche Anderes sei. So ist es Differentes im Einen und ist auch different zum Einen, insofern es dessen Selbständigkeit ausdrückt. In solchen Beschreibungen ist zwischen dem Endlichen als solchem und seinem Anderssein immer noch irgendein Unterschied festgehalten. Die Begriffsform vom Anderen seiner selbst soll aber das Endliche nicht nur mit der wesentlichen Eigenschaft denken, daß es seinem Ende zugeht, sondern durch die Selbstbezüglichkeit in seinem Anderssein geradezu definieren.

Diese Begriffsform kann hier nicht in ihren Implikationen und Varianten analysiert und nicht einmal erörtert werden. Hegel meint und muß meinen, daß alle Kategorien der Endlichkeit aus der Weise verstanden werden können, in der im Anderen seiner selbst die formalen Relationen der Selbst-

beziehung (>... seiner selbst<) und der Fremdbeziehung (das Andere...) ineinander integriert worden sind. Leicht zu sehen ist, inwiefern mit diesem Gedanken das Endliche wesentlich Prozeß geworden ist, und auch, daß die Widerständigkeit gegen sich, welche zu dem gehört, was diesen Prozeß in Gang hält, aus dem eigenen Begriff des Endlichen kommt. Einzusehen ist aber darüber hinaus auch, daß die Selbstbeziehung, welche das Absolute kennzeichnet, nun in der eigenen negativen Natur des Endlichen ganz zum Ausdruck gebracht ist. Steht nämlich ein Anderes als solches in Beziehung zu sich, so ist es zwar wohl irgendein Bestimmtes, oder Unmittelbares, das von einem Anderen verschieden sein muß. Dies aber ist es nur deshalb, weil es sich als Anderes aus sich selbst heraus gegen sich wendet. Sofern es wesentlich Anderes in Beziehung auf sich ist, ist es eben das Bestimmte, in Beziehung auf das es sich selbst ein Anderes ist. Schließlich kann auch aus Gründen der Begriffsbildung von solcher radikal selbstbezüglichen Andersheit nicht mehr gesagt werden, daß die Selbstaufhebung des Endlichen zu seiner endlichen Natur hinzukomme. Denn die Andersheit, welche das Endliche *an ihm* selbst aufweist, ist genau dieselbe, die es auch *in Beziehung* auf sich selbst hat. Ist Anderes anders als es selbst, so ist damit seine primäre Andersheit aus ihm selbst heraus aufgehoben. Seine Selbstbeziehung ist seine Selbstnegation.

All dies folgt daraus, daß das Prinzip der All-Einheitslehre ein weiteres Mal appliziert und damit das Endliche, das sich selbst aufheben muß, durch seine Selbstaufhebung definiert wurde. Eben deshalb, weil das Absolute das Endliche ist, ist dieses als Anderes seiner selbst zu denken. Das Negative als solches steht in Selbstbeziehung. Und darum ist die Gleichheit des Absoluten mit sich das eigene Wesen des Endlichen. Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Schritt auch der Gedanke des Absoluten wieder in Bewegung kommt und auf neue Weise aufgefaßt werden muß. Im fünften Schritt sind zunächst nur die Konsequenzen entfaltet worden, wel-

che das neue Verständnis der Innerlichkeit des Absoluten im Endlichen für den Gedanken des Endlichen selbst hat. Es werden also weitere Schritte getan werden müssen.

Zuvor ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß mit der neuen Begriffsform Hegels auch die Veränderung der Form seines philosophischen Systems ermöglicht und sogar erzwungen wurde. Auch im frühen System war die Wissenschaft der Logik die erste Disziplin. Als solche war sie aber nur die unabdingbare Einleitung in die Wissenschaft vom Absoluten selbst, die Metaphysik. Begriff und Form des Absoluten mußten einem Denken abgezwungen werden, das sich auf das nur Endliche in ihm versteift. Inwiefern dieses Endliche immer schon aufgehoben und in die Einheit zurückgeführt ist, konnte nur ein anderes Denken begreifen. Dies Denken muß, wie Hegel findet, in einer reinen und festen Anschauung des Absoluten selbst stehen, das von der bloßen Reflexion nur insofern respektiert wird, als es der wirkliche, aber verdunkelte Grund aller Endlichkeit ist. So gibt es keine reine Erkenntnis des Endlichen als eines solchen, die nicht zugleich auch direkt auf den höchsten Gedanken vom All-Einen Bezug nimmt.

Ist nun aber das Endliche so gedacht, daß es wesentlich aus sich selbst heraus seine eigene Endlichkeit aufhebt, und zwar nicht nur deshalb, weil Absolutes in ihm und so auf es wirkt, sondern weil es als Anderes seiner selbst und damit aus seiner Selbstaufhebung definiert ist, so ändert sich die theoretische Situation von Grund aus. Hebt sich das Endliche seinem eigenen Begriff nach ins Absolute auf, so ist dazu, daß der Begriff dieses Absoluten gefaßt wird, gar nichts weiter mehr nötig als dies, das Endliche rein für sich zu denken; – ohne externe Gesichtspunkte und ohne einen Maßstab, der vom Absoluten selbst her gewonnen werden müßte. Man denkt schon rein, und, so kann man sagen, im Absoluten als solchem, wenn man das Endliche als solches denkt. Und das versteht sich daraus, daß dieser Gedanke den des Absoluten über die Selbstaufhebung des Endlichen

impliziert, und weiter daraus, daß das Endliche selbst, sofern es sich selbst aufhebt, mit dem Absoluten identisch ist.

Darum kann die Wissenschaft der Logik auch mit jedem *beliebigen* Gedanken vom Endlichen einsetzen. Die Endlichkeit des Endlichen wird sich in diesem Gedanken über die Selbstaufhebung erweisen, in die er von sich aus führen wird. Da er sich in sein Gegenteil aufhebt und auch dieses wieder endlich ist, muß sich zunächst ein Paar von Gedankenbestimmungen ergeben, das sich durch sein reziprokes Selbstaufheben als im Absoluten gesetzt erweist. Aber es besteht auch alle Aussicht, daß auf diesem Wege der Gedanke des Absoluten selbst in seiner vollen Bestimmtheit erreicht werden kann, wenn auch nicht sogleich absehbar ist, auf welchen Wegen und über welche Etappen der spekulativ-begrifflichen Explikation. Denn das Endliche selbst ist das Absolute in seiner negativen Selbstbeziehung. »Selbstaufhebung des Endlichen« heißt nämlich nicht nur die Aufhebung von Endlichem in Endliches, so daß am Ende immer wieder Endliches in seiner Selbstständigkeit bestätigt würde. Sie ist Aufhebung aller Endlichkeit in das Absolute. So ist also zu erwarten, daß der Gedanke des Endlichen den Gedanken des Absoluten nicht nur abstrakt, sondern als einen vollständigen Gedanken impliziert, und zwar insofern dieser Gedanke so gedacht werden muß, daß alles Endliche in ihm definitiv entfallen ist. Hat die Wissenschaft der Logik allerdings nicht nur die Absicht, Absolutes zu denken, sondern komplett zu sein und keinen endlichen Gedanken als bloße Voraussetzung stehenzulassen, so tut sie gut daran, dafür zu sorgen, daß der einfachste Gedanke vom Unmittelbaren an ihren Anfang gebracht ist. In jedem Fall aber, ob vollständig oder Fragment, ist sie als Logik selbst schon Metaphysik, nicht nur kritische Destruktion der endlichen Gedanken, sondern absolute Auffassung von deren Selbstdestruktion.

6. Der sechste Schritt ist nun schon vorbereitet. In ihm ist

der Gedanke vom Absoluten als solchem weiter zu entwickeln, und zwar mit Rücksicht auf die Eigenschaft, die inzwischen über die Identifikation des Endlichen und seiner Selbstaufhebung mit dem Absoluten selbst in den Begriff des Absoluten aufgenommen worden ist. Wie ist das Absolute zu denken, welches die Selbstaufhebung des Endlichen ist?

Zum Absoluten selbst gehört nun, daß es schon als solches im Endlichen besteht, das sich wesentlich in den Gedanken jenes Absoluten transponiert, das selbst nichts Endliches ist. Die Formel von der All-Einheit hat nun den verwandelten Sinn, die Einheit des Endlichen, das sich selbst eliminiert, und des Absoluten, in das es sich aufhebt, als den Sinn des Einen Absoluten zu begreifen.

Das Endliche im Absoluten ist das Andere seiner selbst. Diese Begriffsform ist zunächst so zu explizieren, daß Endliches sich in anderes Endliches aufhebt. Auch dies ist dann wieder aus sich selbst heraus aufgehoben, und zwar entweder zurück in das erste oder in ein weiteres Endliches, das sich auch in ein anderes aufhebt, so daß sich eine infinite Reihe von Endlichen ergibt, von denen jedes zwei Nachbarn hat – einen, aus dem es hervorgeht, und einen, in den es verschwindet. Keine dieser beiden Auslegungen der selbstbezüglichen Andersheit kann den Sinn der All-Einheit erschöpfen, da sie beide auf definitive Bestätigung von Endlichem hinauslaufen.

Es können aber auch andere Explikationen der selbstbezüglichen Andersheit erreicht werden. Das kann zum Beispiel dadurch geschehen, daß Endliche, insofern sie Andere sind, in ihrer Eigenschaft aufgefaßt werden, wesentlich Gegenstücke zu sein. Denkt man sodann ihre wechselseitige Selbstaufhebung in einem Gedanken, nicht nur die Selbstaufhebung eines jeden in das Andere, so verändert sich damit auch der Sinn der Korrelation selbst, die man in Ansatz gebracht hatte. Das Endliche kann dann, insofern es in der Differenz von Paaren von Endlichem steht, das

Andere seiner selbst sein. Damit aber ist es indifferente Einheit. Über die vielfältigen Modifikationen, welche sich in der Entfaltung des Gedankens der selbstbezüglichen Andersheit ergeben, kann nur die Logik, die selbst Metaphysik ist, Rechenschaft geben.

Daß sie allesamt entwickelt werden, ist aber auch gar nicht notwendige Voraussetzung dafür, daß es möglich wird, den Gedanken des Absoluten selbst in Beziehung auf Selbstaufhebung des Endlichen mit Bestimmtheit aufzufassen. Denn in einer seiner Explikationen fällt der Gedanke vom Anderen seiner selbst durchaus mit dem des Absoluten zusammen. Man sieht das auf folgende Weise:

Das Absolute war als identisch zu denken mit dem Endlichen, das sich selbst aufhebt. Dessen Selbstaufhebung konnte aber den Begriff des Absoluten nicht erschöpfen. Denn in der Nichtigkeit des Endlichen stellt sich das Absolute nur her, und zwar so, daß sich das Endliche in das Absolute aufhebt. Damit ist aber eine Problemlage von eben der Art wieder eingetreten, wie sie uns von allen Stufen der Entwicklung des monistischen Prinzips der All-Einheit her vertraut ist: Das Differente muß als von der Einheit verschieden und zugleich als diese Einheit selbst gedacht werden. Hier ist nun das Absolute einerseits das, worin alles Endliche und somit dessen Selbstaufhebung in ihr Ziel kommt, und andererseits zugleich auch dies Endliche in seinem Prozeß des Sich-Aufhebens. So ist es in sich und hinsichtlich seiner selbst ein Anderes: Denn es ist das Endliche und das, in Beziehung auf das kein Endliches besteht. Auch das Absolute als solches ist Anderes seiner selbst.

Allerdings ist es dies nicht genauso wie das Endliche – nicht als eines, das in seinem Anderen zum Erliegen kommt oder, wie man sagen mag, seiner ihm wesentlichen Andersheit erliegt. Es ist mit der selbstbezüglichen Andersheit des Endlichen identifiziert – aber so, daß es zugleich als jenes zu denken ist, das deren Prozeß gegenübersteht als das, in dem der Prozeß der Selbstaufhebung der Andersheit zu Ende

kommt. Insofern ist das Absolute beides, das Resultat und der Prozeß, und in diesem Sinne es selbst und sein Anderes.

Das Absolute ist Geist. Diese lapidare Definition des Absoluten, die höchste, die Hegel zu geben hat, leitet sich aus der Frage her, wie es zu begreifen sei, daß das Absolute in dem Sinn, der sich nun ergeben hat, es selbst und auch sein Anderes sein kann. Es ist nicht das, was so ein Anderes ist, daß es sich notwendig in seinem Anderen verliert. Ohne solchen Selbstverlust ist es wesentlich auf sein Anderes bezogen. Aber es ist so auf dies Andere bezogen, daß dies Andere in dieser Beziehung nicht nur als ihm eigen, sondern als mit ihm identisch gesetzt ist. Man kann dies leicht, obzwar, wie zuzugeben ist, über eine Bedeutungsverschiebung, auch so ausdrücken: Das Absolute bezieht sich auf das Andere, indem es im Anderen sich auf sich selbst bezieht. Daß es sich auf das Andere bezieht, schließt ein, daß es in dieser Beziehung als es selbst Bestand hat. Daß es sich auf das Andere *als auf sich selbst* bezieht, besagt, daß das Absolute unangesehen dessen, daß das Andere ein Anderes bleibt, in diesem Anderen auf nichts als nur auf sich bezogen ist.

Hegel meint, daß eine solche Beziehung überhaupt nur als epistemische möglich ist. Und so versteht sich dann auch näher das explikative ›als‹, das gebraucht werden muß, wenn die Andersheit im Absoluten ihren sprachlichen Ausdruck findet: Das Absolute bezieht sich auf sein Anderes *als* auf sich selbst. So ist das Absolute gemäß dem Postulat der All-Einheit nur zu denken, wenn es als *Erkennen* gedacht wird, und zwar in der besonderen und höchsten Form von Selbst-erkenntnis. Hegel hat damit eine spekulative Interpretation der Erkenntnis erreicht, derzufolge auch Erkenntnis ein formales Objekt ist. Nicht in seinem ontologischen Status, sondern nur in der Konkrektion seiner Bestimmtheit ist es von Zahlen und Kategorien unterschieden. Gemäß dem Methodenpostulat des Monismus ist es allerdings zugleich

die einzige reine Form, der Selbständigkeit auch am Ende der Analyse zukommt. Alle anderen Formen können als in die Form der Selbstbeziehung des Geistes inbegriffen gedacht werden.

Das Absolute als Geist kann sich in seiner Identität mit dem Endlichen deshalb begreifen, weil dies Endliche selbst drei Bedingungen erfüllt: Zunächst weist es dieselben Grundbestimmungen auf, die auch das Absolute als solches definieren. Denn es ist reine Beziehung auf sich, sofern es nämlich die Selbstbeziehung des Anderen ist. Es ist aber aus demselben Grunde auch in sich different. Denn es ist Andersheit und Aufhebung des Endlichen ins Andere seiner. Zum zweiten ist das Absolute selbst Anderes in Beziehung auf sich. Denn es ist Endliches und in einem damit das, was alles Endliche entfallen läßt. Da es aber Anderes seiner selbst nicht in eben dem Sinne ist wie das Endliche in seiner Selbstaufhebung, kann es sich zum Dritten mit diesem Endlichen nur insofern identifizieren, als sich das Endliche in einem nur von seinem eigenen Begriff bestimmten Prozeß in das Absolute transformiert.

Hegel nimmt alle drei Begründungsformen in Anspruch, ohne ihre Unterschiede und den Zusammenhang zwischen ihnen zu artikulieren. Sie laufen für ihn alle auf das Wesentliche hinaus, das Absolute mit dem Endlichen identifizierbar zu machen und in dieser Identifizierung das Absolute als solches definiert sein zu lassen. Im übrigen vertraut er der Tragkraft seiner spekulativen Sprache. Deren Verdichtung und deren logisches Pathos erklären sich eben daraus, daß sie die verschiedenen Modi der Beziehung des Absoluten zum Endlichen in einem Satz und damit in einem Atem aufrufen kann.

7. Noch ein letzter Schritt bleibt zu tun. Die Argumentfolge, welche zur Definition des Absoluten als Geist führte, hatte beim Gedanken von der doppelten Beziehung des Absoluten zum Endlichen und von dessen Selbständigkeit eingesetzt. Sie war vorangekommen, indem sie den Gedan-

ken von einer negativen Beziehung des Absoluten auf das Endliche entwickelte. Dabei war dann stets vorausgesetzt, daß mit dem Absoluten Endliches überhaupt eintritt. Dies liegt nun freilich in seinem Begriff, sofern das Absolute nach dem Prinzip der All-Einheit gedacht ist, in der nach Schellings Begründungen das Endliche »gesetzt« sein muß. Doch wird man sich auf diese formale Konsequenz nicht mehr ohne weiteres Nachdenken berufen können, nachdem das Absolute mit dem Endlichen und seiner negativen Selbstbeziehung durchaus *identifiziert* worden ist. Das Absolute als Geist muß Endliches einschließen, das es ist und als das es sich begreifen kann. Es muß sogar *sich selbst* in der Form dieser seiner Endlichkeit voraussetzen. Denn ist es Geist, dann nur in seiner erkennenden Selbstbeziehung, welche nur statthaben kann, sofern ein Anderes ist, das im Geist als das Absolute selbst aufgefaßt wird. Welche Bedeutung hat es also für den Begriff des Absoluten als Geist, daß er sich Endliches und dessen negative Selbstbeziehung voraussetzt? Er kann sich auf sich als auf sich nur beziehen, sofern sein Anderes in Beziehung auf ihn schon eingetreten und in den Prozeß seiner Selbstaufhebung eingegangen ist. Wie kann Absolutes so unvermittelt mit dem Endlichen beginnen? Dies muß noch gefragt werden, obgleich das Endliche schon mit dem Absoluten identifiziert wurde. Denn der Geist hat nun sich selbst zu seinem Anfang als Endlichkeit. Er soll aber allem voran die Einheit sein, die All-Einheit ist.

Die Antwort kann sich nur dadurch ergeben, daß der Sinn der Rede, daß das Absolute Geist sei, noch weiter entwickelt wird. Man denkt offenbar noch immer nicht fundiert genug, wenn man wie folgt *raisonniert*: Ist es dem Geist wesentlich, sich selbst zu erfassen, so muß vorab das, was sich erfaßt und als was er sich erfaßt, wirklich sein. Und kann sich Geist nur in Distanz zu sich und über eine Selbstidentifikation begreifen, so muß auch das wirklich sein, was solche Identifikation möglich macht, somit das Endliche.

In diesem *Raisonnement* sind aber beide, Dasein des Geistes

und Dasein des Endlichen, wie notwendige Bedingungen für die Möglichkeit dessen aufgefaßt, was als Selbsterkenntnis des Geistes wirklich wird. Damit ist jedoch der Aussage, daß das Absolute und somit alles, was überhaupt ist, *nichts als Geist* sei, schon der Boden entzogen. Denn diese Aussage würde nur dann Sinn haben, wenn dies, daß Endliches unvermittelt ist und eintritt in den Prozeß des Sich-Aufhebens, in die Definition des Absoluten als Geist eingeht und nicht als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit des Geistes nur postuliert wird.

Der Geist ist erkennende Selbstbeziehung. Ist er als solcher das Absolute, so kann seine Selbstbeziehung nicht so gedacht werden, daß zu ihrer Begreifbarkeit Bedingungen in Ansatz gebracht werden müssen, die seiner Selbstbeziehung noch extern sind. Auch dies ist wiederum ein Postulat, das aus dem Grundsatz der All-Einheit unmittelbar hervorgeht. Wird das Absolute als Geist gedacht, so als die logische Form eines Prozesses, der als unvermittelte Endlichkeit anhebt und in der Selbstaufhebung dieser Endlichkeit in die wissende Selbstbeziehung durchgängig mit sich identisch ist.

Daß eine solche logische Form (obwohl sie von allem Plausiblen scheinbar gänzlich abweicht) nicht ins Abwegige ausgedacht ist, zeigt sich dann am leichtesten, wenn in den Gedanken vom Geist und seiner Selbsterkenntnis das eingebracht wird, was für viele und gewiß auch für Hegel grundlegend für den Gedanken vom Selbstbewußtsein ist: Selbstbewußtsein tritt nicht einfach ein, sondern ist herzustellen. Von anderem außer dem, was sich zu sich selbst verhält, kann es aber nicht herkommen oder bewirkt werden. Es muß aus sich selbst heraus anheben. Sofern es das tut, ist es aber noch nicht in der Beziehung, die das Verstehen seiner als sich selbst ausmacht. Dennoch gehört dieses Anheben zum Selbstbewußtsein als solchem. Gäbe es kein aus sich selbst zu sich Kommen, so auch kein solches Bewußtsein von sich.

Wenn also das Absolute durchaus Geist ist, nicht nur geistig und dem voraus oder dazu noch anderes, so muß dieser Geist wie ein Selbstbewußtsein gedacht werden, das aus sich selbst zu sich anhebt, um zum Begreifen seiner selbst als sich selbst zu gelangen. Indem es sich so begreift, begreift es sich als in sich geschlossen. Und eben damit begreift der Geist auch seinen eigenen Anfang beim unvermittelten Endlichen, das sich selbst aufhebt und damit verändert, nicht nur als etwas *an* sich, sondern als das, was er selbst *ist*, wenngleich nur er selbst im Zustand der Unmittelbarkeit. Der aber ist notwendig in dem, als was er gedacht wird, und notwendig als das Erste in ihm.

Am Beginn der Schrittfolge, die zum Begriff des Absoluten als Geist führte, stand das Absolute in zwei Beziehungen zu Endlichem: in der, es zu setzen, und in der negativen gegen es, das Endliche aufzuheben. Zunächst war die negative Beziehung unter dem Postulat der All-Einheit zu einer solchen geworden, die dem Endlichen immanent ist. Am Ende zeigt sich nun, daß zu den Konsequenzen, die aus diesem Prinzip gezogen werden können und müssen, auch die gehört, daß die andere Relation des Absoluten zum Endlichen, derzufolge das Endliche überhaupt durch das Absolute gesetzt war, in jedem Sinne entfallen kann, in dem sie eine Relation von Differentem impliziert. Das Endliche ist, insofern das Absolute ist, und das Absolute als dieses Endliche selbst. Das heißt aber nur, daß das Absolute, insofern es Geist ist, aus sich selbst heraus zu seiner Selbsterkenntnis anheben muß. Das wieder heißt, daß es selbst auch zunächst nur als Endliches sein kann, aber als jenes Endliche, das aus seiner negativen Beziehung auf sich selbst zu denken ist und das insofern einerseits das Absolute selbst ist, andererseits dies, in sein vollständig bestimmtes Selbstverhältnis zu kommen und insofern Prozeß *in* und ebensowohl *zum* All-Einen Geist.

So zeigt sich auch, daß auf der einen Seite die Begriffsform Hegels, die das Endliche selbstbezüglich macht und in der es

als das Andere seiner selbst gedacht ist, und auf der anderen Seite seine Definition des Absoluten als Geist in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen. Es ist nicht gleichgültig, daß dieser Zusammenhang unter dem Grundbegriff des Monismus von der All-Einheit einsichtig wird und daß er auch nur in der formalen Entfaltung dieses Begriffs einsichtig werden kann.

Der Gedanke der All-Einheit wurde von Parmenides in die Welt der Gedanken gebracht. Er beirrte die gesamte okzidentale Tradition, und zwar auch dort, wo er, weil er unartikulierte und zur Interpretation der wirklichen Welt der einzelnen Dinge untauglich blieb, ganz andere Grundlegungsgedanken hervortrieb, die sich überzeugend machten, indem sie ihm entgegen argumentierten. Wie er in die Interpretation der wirklichen Welt eingebracht werden kann, das hatten in neuerer Zeit Spinoza und Schelling zu zeigen versucht. Daß er aber nur in seiner Definition als Geist das Programm erfüllt, welches in seiner einfachsten Fassung als All-Einheit schon gelegen war, dies ist Hegels Einsicht gewesen. So versteht man, warum Hegels Logik am Ende doch von seiner Philosophie des Geistes nicht zu trennen ist – aber aus logischen Gründen, nicht mit Rücksicht auf die Bedürfnisse, irgendwelche Sachverhalte des Mentalen (oder gar Sozialen) theoretisch zu beschreiben. Man versteht weiter, warum noch jeder Denkversuch, von Hegels Methode Gebrauch zu machen und sich zugleich vom spekulativen Fundament des Systems abzustoßen, in eine theoretisch haltlose Lage geführt hat. Die paradoxe Begriffsform der Methode läßt sich nur unter dem monistischen Postulat der All-Einheitslehre rational beherrschen. Vor allem versteht man, warum Hegel nicht nur mit dem Gedanken und dem Anspruch spielte, der nachher jedermann als hybride erschienen ist: daß nämlich sein Denken allen vorausgehenden Systemen der großen Tradition der Metaphysik durch seine Form und durch seinen Abschluß in der Wahrheit

überlegen sei. Man hat den Standort und Gesichtspunkt wieder erreicht, von dem aus er sich vielmehr dieser seiner Sache ganz sicher wissen konnte.

Anmerkung

- 1 F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie* (1804), in: *Schellings Werke*, nach der Orig.-Ausg. in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, Erg.-Bd. 2, München 1956, S. 117.

Kant und Hegel

Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken

1. Tradition und Selbständigkeit des Denkens

Philosophische Theorien müssen auf ganz verschiedenen Ebenen des Verstehens überzeugen. Sie müssen eine Beschreibung der Wirklichkeit und des Menschenlebens geben, die jedem Nachdenkenden einleuchtet. Und sie können so einleuchten, wenn sie die Erfahrungen und Kenntnisse der Menschen in einen Zusammenhang miteinander bringen, der sich von einigen prägnanten, weitreichenden und erschließungskräftigen Grundthesen her begründet. Neben dieser Welperspektive hat aber jede Philosophie von Bedeutung auch den Status einer grundlegend neuen Wissenschaft. Sie begründet sich aus Gedanken, die der Philosoph, der sie erdachte, in Antwort auf eine Problemlage gefunden hat, die nur zu meistern war, wenn der Bereich der Denkmöglichkeiten als solcher eine Erweiterung erfuhr.

Die Interpretation der Welt, die eine Philosophie den Menschen anbietet, und die neuen Begriffe und Methoden, mit Hilfe derer sie diese Interpretation erschlossen hat, sind wechselweise voneinander abhängig. Der Denker von Bedeutung hätte den Weg, den er einschlug, nicht finden und jedenfalls nicht zu Ende gehen können, wenn er ihm nicht die Aussicht auf eine neue, aber auch überzeugende Lebensdeutung eröffnet hätte. Von seiner Lebensdeutung, und zwar auch in ihrer jedem verständlichen Form, geht über die Jahrhunderte eine Kraft der Anziehung und der stets sich erneuernden Selbstverständigung von Menschen aus. Aber in einem anderen Sinne produktiv kann eine Philosophie doch nur über die Aneignung der theoretischen Ansatzpunkte für ihre Begriffsbildungen und Methoden werden, die ein Denker in Antwort auf und im Gegenzug

zur theoretischen Gesamtlage seiner Epoche entwickelt hat. Sie sind die Quellpunkte seiner Produktivität. Und von ihnen her kann er auch noch Muster und Leitung für die Ausbildung von Gedanken in späteren Epochen werden, die vor nur ihnen eigentümlichen Aufgaben stehen. Diese Aufgaben müssen sie in der durch die Eigenarten ihrer Problemlage geforderten Weise selbständig lösen. Aber das können sie nur tun, wenn sie nicht hinter die in der Vergangenheit schon erreichte Produktivkraft des Denkens zurückfallen, sondern an sie Anschluß finden und von ihr Gewinn haben können. Und dafür, daß dies geschieht, ist wiederum das beste Mittel ein in die Tiefe reichendes Verstehen der Quellen und der Eigenart von originären theoretischen Leistungen der Geschichte. Die Zahl der Denker, die in der Geschichte des Denkens wirklich von Grund auf neue Möglichkeiten erschlossen haben, ist eigentlich ganz klein. Und keine andere Theorie von irgendwelcher Bedeutung ist in der Folge möglich geworden, die nicht auch aus umfassender Beschäftigung mit zumindest einem dieser Meister und Gründer der philosophischen Theorie hervorgegangen ist.

Auch das Denken eines einer ganz versunkenen historischen Epoche zugehörigen Gründers der Philosophie kann über Jahrtausende hinweg zum Anstoß und zum Muster für ein Philosophieren werden, das nach einer Vergegenwärtigung und Verwandlung seines Denkens in unserer Zeit wirksam zu werden vermag. Aber es ist doch bei weitem das Wahrscheinlichste, daß ein produktiver Anstoß von einem Denken auszugehen vermag, das selbst schon die Probleme der entwickelten Lebensform und Bewußtseinslage der modernen Welt in sich aufgenommen hat. Die Denker, welche für eine historische Epoche nicht nur ein Muster möglicher Theorie gegeben haben, sondern auch in ihrer Theorie die wesentlichsten Motive im Bewußtsein dieser Epoche selbst zur Geltung brachten, müssen als die Klassiker des Denkens für diese Epoche gelten. Es ist kaum je bestritten worden,

daß Kant und Hegel in diesem Sinne die Klassiker des modernen Denkens sind.

Ich möchte deshalb im Folgenden die Grundgedanken entwickeln, von denen her sich die Theorien dieser beiden Denker aufbauen. Das soll so geschehen, daß diese Gedanken weiter auch in ein Verhältnis zueinander gebracht werden können, das selbst noch philosophisch fruchtbar ist. Die Wirkungen Kants und Hegels sind auch noch in der gegenwärtigen Philosophie überall zu erkennen. Aber diese Wirkungen verhalten sich nicht harmonisch zueinander. Hegel ist zwar von Kants Denken ausgegangen und in seiner Jugend selbst Kantianer gewesen. Aber er hat sich schließlich gegen Kants Grundmotive gewendet und eine Form des Denkens entwickelt, die der Kantischen in allen Punkten entgegengesetzt ist. Im Blick auf diesen historischen Sachverhalt ist es leicht, die Beziehungen zwischen dem Denken beider als die zweier Stufen auf einer Entwicklungslinie zu verstehen. Damit würde aber der anderen Tatsache nicht Rechnung getragen, daß die Theorien Kants und Hegels in der Sache einander direkt entgegengesetzt sind und daß sie beide gerade aus dieser Entgegensetzung heraus historisch produktiv geblieben sind. Für die Dynamik des modernen Denkens ist beides wesentlich: Daß aus jeder Periode eines vorwiegend an Kant orientierten Denkens eine neuerliche Rezeption Hegels hervorging, daß aber auch gegen jedes Denken, das in seiner Grundverfassung Hegel folgte, die Grundgedanken Kants wieder zu neuem Einfluß gekommen sind. Diese Dynamik wird man nur begreifen können, wenn man die systematischen Grundmotive beider in einen sachlichen und nicht nur einen historischen Zusammenhang zu bringen versteht. Aber dazu ist eigene philosophische Einsicht die Voraussetzung, – nicht nur die Auslegung der Texte der Klassiker. Im übrigen muß auch diese Auslegung, wenn sie fruchtbar sein soll, über das von den Klassikern explizit Gemachte hinausgehen. Denn kein Gründer einer Möglichkeit des Denkens ist auch der Analysator dieser

Möglichkeit gewesen. Er hat einen Weg für das Denken erschlossen, indem er die Begrenzungen und Verkürzungen der vorausgehenden Wege erkannte. Und schon diese beiden Aufgaben haben seine ganze Kraft in Anspruch genommen. Die Beschreibung und Vermessung seines Weges ist eine Aufgabe, die den Nachfolgenden gestellt ist. Sie kann nur in eigenständiger, neuer Ausbildung, nicht aber durch die getreue Wiedergabe der von den Klassikern entfalteten Gedanken angemessen erfüllt werden. Darum werde ich auch versuchen, die Kernstücke der Theorien Kants und Hegels unabhängig von deren Worten in eigenständiger philosophischer Argumentation deutlich zu machen. Die Grundtheoreme Kants und Hegels führen auch zu den Begriffen von einer philosophischen Methode, die von den beiden Denkern eingeführt wurden und die für ihr Werk verbindlich waren – zu Kants Methode der ›Deduktion‹ und zu Hegels Methode der ›Dialektik‹.

2. Selbstbewußtsein und Erkenntnisregeln in Kants transzendentaler Begründung

Der Kern von Kants Philosophie ist sein Verfahren der Rechtfertigung von Formen der Erkenntnis aus der Form und Verfassung des Selbstbewußtseins. Um das Besondere dieses Verfahrens, das als ›transzendental‹ bekannt geworden ist, zu verstehen, muß man sich die Voraussetzungen vergegenwärtigen, unter denen es entstand.

150 Jahre vor Kant hatte Descartes die einzigartige Stellung von Selbstbewußtsein bei der Sicherung von Gewißheit erkannt. Er war beeindruckt davon, daß auch die grundlegendsten Überzeugungen des alltäglichen Lebens für unbegründet und grundlos gehalten werden können. So suchte er nach irgendeinem Punkt in unserem Wissen, der von keinem Skeptiker erschüttert werden kann. Ein solcher Punkt läßt sich wirklich in der Tatsache des Selbstbewußtseins finden. Und Descartes hat auch ganz richtig dargestellt, wie er gegen

den Skeptiker verdeutlicht werden muß: Formuliert man nur den Satz ›Ich bin‹ in der Absicht, die Möglichkeit zu erwägen, daß er unrichtig sein könne, so folgt schon daraus seine Wahrheit. Denn sofern der Satz überhaupt nur sinngemäß gedacht wird, hat er unmittelbaren Bezug auf den, der ihn denkt. Doch hat Descartes mit diesem ausgezeichneten Wirklichkeitsbezug nur eine Insel der Gewißheit erreicht, die mit keinem anderen Wissen in irgendeiner festen Beziehung steht. Und insofern hat Descartes dem Skeptiker nur nachgewiesen, daß die Möglichkeit des Zweifels nicht ohne jede Grenzen ist. Er hat nicht ein Gebiet umschrieben, in dem unser Denken einen ausgedehnten Gebrauch hat, der in dieser Ausdehnung zu verlässlichem Wissen führt.

Vor diese Aufgabe sah sich aber Immanuel Kant gestellt. Denn für ihn war die Situation des Erkennens dadurch charakterisiert, daß vielerlei miteinander unvereinbare und konkurrierende Erkenntnisweisen einen Anspruch auf Gültigkeit erhoben, ohne daß über ihre Natur und ihren Ursprung eine Auskunft gegeben werden konnte: Die ehrwürdige Tradition des metaphysischen Wissens stand der neuen Methode der Forschung und Theoriebildung der Naturwissenschaft gegenüber. Beide schienen auf ganz verschiedene Weise rationale Beweise für ihre Lehrsätze geben zu können. Und beide waren wiederum herausgefordert durch die Verfahren der empiristischen Philosophie, die weder in elementaren Gedanken über alles Wirkliche als solches noch in mathematischen Gesetzen der Bewegung der Körper, sondern im Assoziationsmechanismus unserer Vorstellungen die Grundlage für durchsichtige und verlässliche Erkenntnis gefunden haben wollte. So ergab sich der Verdacht, daß die Vernunft selbst nichts weiter als eine Mannigfaltigkeit von einander widerstreitenden Formen des Scheins sei, daraus ergab sich wiederum die Aufgabe, deren Verhältnis zueinander aufzuklären und nach Möglichkeit herauszufinden, welche Erkenntnisweisen wirkliches Wissen und welche nur die Illusion von Einsicht zur Folge hat.

Dies Unternehmen der kritischen Sichtung und Unterscheidung von Erkenntnisweisen bedarf seinerseits eines Prinzips, in Beziehung auf das die Rechtfertigung oder die Abweisung einer Erkenntnis begründet und gesichert werden kann. Das Prinzip muß zwei Bedingungen erfüllen: Es muß für sich selbst eine Erkenntnis einschließen, die gegen allen Zweifel gesichert ist; und es muß dazu geeignet sein, den Ursprung anderer Erkenntnisweisen und insbesondere die Rechtmäßigkeit des Anspruches dieser Erkenntnisweisen zu verdeutlichen, wirkliches Wissen zu sein. Kant war der Meinung, das Selbstbewußtsein, das schon Descartes gegen die Skepsis ins Feld geführt hatte, sei auch dazu geeignet, diese gegenüber Descartes ganz neue Aufgabe zu erfüllen.

Kants Gedanken über das Verhältnis von Selbstbewußtsein und Erkenntnisbegründung stehen im Zentrum seiner ›Kritik der reinen Vernunft‹, die vor zweihundert Jahren erschienen ist. In ihnen bildet sich das Verfahren der kritischen Philosophie aus, durch das sie sich von allen vorausgehenden philosophischen Theorien unterscheidet und durch das sie so großen Einfluß auf die folgende Philosophie gewonnen hat. Diese Gedanken sind aber auch die schwierigsten und dunkelsten in Kants Hauptwerk. Der Kantforschung und -interpretation ist es nicht gelungen, ihren Sinn ganz deutlich zu machen. Ist aber schon ihr Sinn nicht genau bestimmt, so kann auch ihre theoretische Bedeutung und Schlußkraft nicht überzeugend sein. Darum haben sich die Kritiker der kantischen Philosophie, und zwar sowohl die, welche Hegel folgen, als auch die, welche dem Positivismus nahestehen, stets auf dieses Zentrum der kantischen Philosophie konzentriert. Ich werde den Versuch machen, das Kernstück von Kants Argumentation so klar und zwingend wie möglich zu entwickeln.

Descartes hatte erkannt, daß jeder, der Gedanken über sich selbst hat mit Gewißheit vom Dasein eines Wesens, eben seiner selbst, weiß, wenn auch alles, was er darüber hinaus von sich zu wissen meint, unsicher oder unwahr ist. Im

Gegensatz zu Descartes entwickelt Kant seinen Begründungsgedanken nicht in Beziehung auf das Dasein des selbstbewußten Denkers, sondern in Beziehung auf sein Verhältnis zu allen Gedanken, welche dieser Denker möglicherweise denken könnte. In Beziehung auf alle diese Gedanken kommt dem Gedanken des Denkers von sich, dem Selbstbewußtsein, *Einheit* zu. Denn im Selbstbewußtsein wird *ein* Denkender in Beziehung auf unbestimmt *viele* mögliche Gedanken gedacht. Diese Beziehung ist eine Voraussetzung für den Sachverhalt, aus dem Kant seine transzendente Herleitung gewinnt, aber noch nicht ihr eigentlicher Ausgangspunkt. Kant gewinnt die transzendente Rechtfertigung für Erkenntnis aus einer anderen Eigenschaft, welche das Selbstbewußtsein in Beziehung auf alle die Gedanken hat, mit denen zusammen es auftreten kann: aus seiner Identität.

Das Bewußtsein ›Ich denke‹ kann mit jedem Gedanken, den ein zum Selbstbewußtsein befähigtes Wesen denkt, verbunden werden. Denn dazu, daß dieser Gedanke ›Ich denke‹ gewonnen wird, ist neben irgendeiner Möglichkeit zu seiner Formulierung nichts weiter nötig als der Vollzug eines Aktes der Reflexion. Und den kann jedes zum Selbstbewußtsein befähigte Wesen ganz aus sich selbst heraus zustandebringen. Aber das Bewußtsein ›Ich denke‹ besteht auch nicht ohne einen solchen Akt, also nicht jederzeit und beim Eintreten eines jeden Gedankens.

Daraus folgt aber, daß auch viele Fälle unterschieden werden müssen, in denen das Bewußtsein ›Ich denke‹ wirklich eintritt. Das Selbstbewußtsein ist somit nicht als ein jederzeit besetzter Einheitspunkt zu betrachten, als ein Einheitspunkt also, der keine Differenzierung und keine Veränderung zuläßt. Obgleich in sich einfach und inhaltslos, ist es doch so beschaffen, daß es auftreten und auch verschwinden kann.

Nun sind aber die vielen ›Ich denke‹-Fälle auf eine besondere Weise miteinander verbunden. Denn das Wesen, auf das in jedem ›Ich denke‹-Fall Bezug genommen wird, ist ein

und dasselbe. Und in jedem ›Ich denke‹-Fall besteht auch ein Bewußtsein von dieser Identität. Denn der Ausdruck ›Ich‹ hat wesentlich eine Identitätsbedeutung. Und diese Identität gewinnt in jedem Fall seines Gebrauches ihren Bedeutungsgehalt lediglich durch die Beziehung auf unbestimmt viele andere Fälle, in denen gleichfalls der Gedanke ›Ich denke‹ eintritt – und zwar in Beziehung auf ein und dasselbe selbstbewußte Wesen. Es gibt also gar kein Selbstbewußtsein, ohne daß damit, daß es eintritt, eine Beziehung auf unbestimmt viele Gedanken mitgedacht wird, welche alleamt Gedanken des identisch selben selbstbewußten Wesens sind.

Diese Beziehung ist zwar von der anderen Beziehung ganz unabtrennbar, welche das ›Ich denke‹ zu allen seinen Gedanken hat, insofern es das Prinzip von deren *Einheit* ist, ebenso aber auch von dieser Beziehung ganz verschieden. Zwar kommt jedem, das Eines ist, auch Identität zu. Aber diese Identität ist nur eine logische Funktion seiner Einzelheit. Die Identität im Selbstbewußtsein verlangt aber, den Gedanken der wirklichen Beziehung vieler Fälle oder Instanzen eines Identitätsbewußtseins aufeinander zu denken. Und diese Beziehung kann in jedem einzelnen ›Ich denke‹-Gedanken nicht schon dadurch gedacht werden, daß alle Inhalte des Denkens zu einem gewaltigen Weltinhalt unter einem einzigen Bewußtsein ›Ich denke‹ vereinigt werden. Sie kann nur dadurch gedacht werden, daß eine Beziehung zwischen verschiedenen ›Ich denke‹-Gedanken desselben Ich gedacht wird. Das aber heißt wiederum, daß die Möglichkeit gedacht wird, von jedem ›Ich denke‹-Gedanken eines selbstbewußten Wesens zu jedem anderen ›Ich denke‹-Gedanken desselben Wesens in Gedanken *fortzuschreiten*. In anderen Worten: Jeder Gedanke, der mein Gedanke ist, muß so gedacht werden, daß er von jedem gegebenen Gedanken aus erreicht werden kann und daß sich von ihm aus der gerade gedachte Gedanke erreichen läßt. Sich seiner selbst in Beziehung auf irgendeinen Gedanken

bewußt sein heißt somit, ein Bewußtsein davon zu haben, daß der gerade gedachte Gedanke zu unbestimmt vielen anderen Gedanken ins Verhältnis gesetzt werden kann – daß er mit diesen Gedanken zusammengedacht werden kann, ohne daß alle diese ›Ich denke‹-Gedankenfälle ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit verlieren. In dieser ganz eigentümlichen Weise ist also das Selbstbewußtsein als Bewußtsein der ursprünglichen Beziehung vieler ›Ich denke‹-Fälle aufeinander das Bewußtsein von einer ursprünglichen Zusammensetzung im Selbstbewußtsein – von ›Synthesis‹.

Aus dem Bewußtsein ›Ich denke‹ ist also die Abfolge von drei Implikationen herzuleiten: Es ist ein Prinzip der Identität; diese Identität schließt die Beziehung vieler Fälle des Denkens von einem identischen Selbst ein; und diese Beziehung ist als der Übergang von jedem ›Ich denke‹-Fall zu jedem anderen in einem Selbstbewußtsein zu denken.

Diesen Zusammenhang hat erst Kant in den Blick gebracht. Descartes hat keine Erwägung angestellt, die auf ihn hinführen könnte. Aber es ist von der größten Wichtigkeit, daß er auf diesen Zusammenhang Descartes' These von der unvergleichlichen Gewißheit im Selbstbewußtsein angewendet hat: Wir wissen im Selbstbewußtsein aller Erfahrung voraus nicht nur von unserem Dasein (Descartes), sondern auch von dem Identitätsprinzip, das unser Selbstbewußtsein ist (Kant). Denn nur von seiner Identität her hat der Gebrauch des ›Ich‹ irgendeinen Sinn. Und dieser Gebrauch ist nicht aus Erfahrung zu lernen. Er muß im Entwicklungsprozeß des Menschenlebens spontan hervorgebracht und aus dieser Spontaneität heraus angeeignet werden. Semem Erkenntnisstatus nach ist also das Selbstbewußtsein auch selbstgenügsam und der Verfassung nach, die es ausmacht, notwendig und a priori.

Aus dieser Tatsache zieht Kant nun ganz zu Recht die weitere Schlußfolgerung, daß in jedem Selbstbewußtsein auch ein Wissen von den *allgemeinen Bedingungen* des

Übergangs von ›Ich denke‹-Fall zu ›Ich denke‹-Fall gelegen sein muß; – ein Wissen, das ebenso wie das Selbstbewußtsein als solches cartesianische Gewißheit hat und das auch von aller Erfahrung unabhängig sein muß, die wir von wirklichen Übergängen von Gedanke zu Gedanke machen. Und so ist die Frage, worin ein solches Wissen besteht.

Ein Bewußtsein von einer unbestimmten Menge von Übergängen von ›Ich denke‹-Fällen zu ›Ich denke‹-Fällen, das jeglichem Wissen von wirklichen Übergängen vorausgeht, kann nur im Wissen von den *Regeln* bestehen, nach denen diese Übergänge erfolgen. Denn solches Regelwissen kann in Beziehung auf wirkliches Übergangswissen a priori sein. Und es hat mit dem im Selbstbewußtsein gelegenen Wissen von der Identität des selbstbewußten Wesens auch die Eigenschaft gemeinsam, Wissen von einem Identitätsprinzip zu sein: So wie das Selbst in allen Übergängen identisch dasselbe ist, so sind auch die *Regeln*, nach denen die Übergänge erfolgen, gegenüber den jeweiligen Übergängen im Bewußtsein invariant. Wir können zwar nicht beweisen, daß das im Selbstbewußtsein gelegene Vorauswissen von Weisen des Übergehens von ›Ich denke‹-Fall zu ›Ich denke‹-Fall nur in der Weise des Regelwissens möglich ist. Wir können aber zeigen, daß wir zu dieser Art des Vorauswissens keine Alternative denken können und worin die formale Wechselbeziehung zwischen Selbstbewußtsein und Regelwissen begründet ist.

Und auch noch über die Art der Regeln, welche zusammen mit der cartesianischen Gewißheit des Selbstbewußtseins gewußt werden müssen, läßt sich a priori eine Aussage machen: Sie müssen so beschaffen sein, daß sie Bewußtseins-einheit und Bewußtseinsübergang möglich machen in einer im Prinzip unbeschränkten Menge von Bewußtseinsinhalten und von jedem ihrer Elemente zu jedem anderen Element. Insofern müssen zumindest drei Regeln zur Verfügung stehen: Eine Grundregel, die einzelne Inhalte für ›Ich denke‹-Gedanken festlegt, eine weitere Regel, die einsinnige

Abhängigkeiten von Inhalt zu Inhalt bestimmt, und eine dritte Regel, nach der jeder Inhalt mit jedem anderen in einer Gemeinschaft möglichen Übergehenkönnens besteht. Diese drei Regeln entsprechen den drei Grundbegriffen der Relation in Kants Theorie der Kategorien.

3. Selbstbewußtsein und Weltverstehen

Wir haben damit unabhängig von Kants Thesen und Worten die Gedanken noch einmal entfaltet, die Kant für die schwierigsten in der ganzen Philosophie hielt – aber auch für die, welche bei der Lösung ihrer wichtigsten Aufgabe alles entscheiden. Diese Gedanken stehen im Zentrum von Kants Philosophie und an sie schließen sich alle seine anderen Theorien an. Obgleich sie ganz der theoretischen Philosophie angehören, kann auch von ihnen schon gesagt werden, daß sie ein Prinzip von Autonomie definieren und begründen. Denn Kants These ist es, daß die Selbstbeziehung des seiner selbst bewußten *Denkens* einen Inbegriff von Regeln einschließt, unter denen dieses Wesen seine Welt mit Notwendigkeit denken muß. Dieser Zusammenhang ist derselbe, den Kant später in der praktischen Philosophie aufweisen wird: Dort zeigt er, daß der Begriff eines sich selbst zum Handeln bestimmenden *Willens* gleichfalls von einem Inbegriff von Regeln unablösbar ist, unter denen dieser Wille steht. Und für beide Bereiche gemeinsam gilt, daß diese Regeln gar keinen anderen Ursprung und keinen anderen Grund zu ihrer Rechtfertigung haben als den, der sich aus ihrem unauflösbaren Zusammenhang mit dem Begriff einer durchgängigen und in ihrer Durchgängigkeit vernünftigen Selbstbeziehung und Selbstbestimmung ergibt.

Kants Gedankengang läßt durchaus seine Entstehung in einer bestimmten Periode der europäischen Geschichte erkennen. Jean Jacques Rousseau war der Autor, der Kant durch seine Ideen, aber auch durch die emotionalen und

imaginativen Seiten seines Denkens am meisten beeinflußt hatte. Und es war Rousseau, der in der Periode einer sich selbst gewiß gewordenen Aufklärung eine neue Lebensform und Lebensdeutung aufgeschlossen hatte: Alles Wissen, das der Mensch erwerben kann, muß zuletzt in der Grundverfassung seiner Humanität verankert sein und aus ihr sich ohne Zwang entfalten. Das bedeutet freilich auch, daß die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen nicht unbeschränkt sind und daß all sein Erkennen mit seiner Selbstvergewisserung verwoben und gleichsam durchtränkt ist. Aber es wäre ganz falsch, daraus skeptische Folgerungen zu ziehen. Denn diese Verbindung macht geradezu den Sinn von Erkenntnis aus, so daß es sinnlos wäre, eine andere Wissensweise auch nur hypothetisch zu denken oder für ein anderes Leben zu verlangen, das höher oder reiner wäre. Und in eben dem Maße, in dem der Mensch selbst wirklich ist, wird in seiner Selbstvergewisserung auch Wirklichkeit erreicht und erschlossen – wenn sie gleich nicht in einer der Mathematik gleichwertigen metaphysischen Theorie im Ganzen erkannt und beschrieben werden kann. Der Mensch hat also das Recht und die Aufgabe, sich in seiner Selbstvergewisserung von skeptischer Selbstbescheidung ebenso wie von metaphysischer Selbstüberhöhung auf immer freizumachen. Kant hat dieser Lebensauffassung der entwickelten Aufklärung die Rechtfertigung aus einer Theorie gegeben, die auch den höchsten Ansprüchen an philosophischer Einsicht entspricht.

Damit ist diese Theorie aber auch aus dem historischen Bedingungs Zusammenhang herausgetreten, aus dem sie ursprünglich wichtige Motive gewonnen hatte. Denn sie hat zum ersten Mal die Aufmerksamkeit der philosophischen Theorie auf Grundsachverhalte des bewußten Lebens des Menschen aller Zeiten und Orte gewendet, die zuvor kein Thema der Philosophie sein konnten, weil die Philosophie gar keine Begriffe und Methoden kannte, welche es möglich gemacht hätten, diese Sachverhalte zu analysieren und in ein

ausdrückliches Verstehen zu überführen. Der Weg vom theoriefreien bewußten Leben in der natürlichen Welt zum Verstehen dieses Lebens in dem ihr eigentümlichen Zusammenhang kann überhaupt nur über die von Kant erschlossene Form philosophischer Methode führen.

Die Kantische Analyse läßt uns verstehen, was im bewußten Leben niemals thematisierte Grundüberzeugungen sind: Wir gehen davon aus, daß wir in einer Welt leben, die wir auch »Natur« nennen. In ihr existieren unermesslich viele Dinge in einer einzigen Grundordnung. Die Dimension dieser Ordnung reicht prinzipiell und unbeschränkt über das heraus, was wir zu irgend einem Zeitpunkt in unserem Wissen oder gar in unserem wirklichen Bewußtsein zusammenfassen können. Aber sie ist grundsätzlich offen für unser bewußtes und erkennendes Leben; – und zwar vor allem dadurch, daß wir Gedanken von der Weise ihres Geordnetseins haben. Wir sehen nicht, wie sie anders geordnet sein könnten, und die Regeln ihrer Ordnung sind auch jederzeit erfüllt im wirklichen Bezogensein der Dinge und ihrer Veränderungen aufeinander. Wir wissen zudem von uns selbst in einer ausgezeichneten Weise, die sich nicht aus unserem Wissen von Gegenständen begreiflich machen läßt. Das erklärt, daß wir uns immer als der Natur als ganzer gegenüberstehend und in einer Eins-zu-eins-Beziehung zu ihr begreifen. Ebenso begreifen wir aber die Beziehung zur Natur auch als unauflösbar, als mit unserem Wesen strikt verbunden. Und wir begreifen uns selbst insofern zugleich auch als einen Teil der Natur. Gegenüber zur Natur und Einbezogensein in sie – Offenheit der Natur für uns und Hinausgehen der Natur über jedes wirkliche Wissen von ihr, das erschöpfend zu sein beanspruchen könnte – Kenntnis der Grundregeln, denen die Natur folgt, und Zufälligkeit aller natürlichen Dinge, die wir in diesem Regelsystem erfahren – dies sind die ganz einfachen, aber auch ganz grundlegenden Sachverhalte unseres bewußten Lebens. Wir gehen von ihnen aus und können von ihnen verläßlich

ausgehen, ohne irgend eine Einsicht in den Ursprung und die Art des inneren Zusammenhanges dieser Grundannahmen zu haben. Die Analyse Kants hat zum ersten Mal einen solchen Zusammenhang aufgedeckt. Sie tut es, indem sie die Unauflöslichkeit der Verbindung zwischen der Möglichkeit von Selbstbewußtsein auf der einen Seite und der Verfügbarkeit von Grundregeln für alle unsere Gedanken ihrem Inhalt nach auf der anderen Seite nachgewiesen hat.

Indem Kant zeigte, daß solches Regelwissen mit dem einfachsten Selbstbewußtsein zusammen eintreten muß, hat er das Wissen von der Ordnung jeder Wirklichkeit, aus der und auf die hin wir uns verstehen können, so tief wie nur möglich begründet. Denn dieses Wissen kann auf gar keine Weise durch eine Bemühung von der Art erreicht werden, durch die wir Kenntnisse von bestimmten Gegenstandsbereichen erwerben. Denn es geht allem wirklichen Erkennen voraus und bildet den Horizont, innerhalb dessen es überhaupt erst möglich wird, zwischen Meinung und Wissen zu unterscheiden und eine rationale Bemühung um Weiterkenntnis in Gang zu bringen. Es ist auch nicht richtig aufgefaßt, wenn es als eine Grundhypothese oder elementare Voraussetzung für wissenschaftliche Erkenntnis begriffen wird. Denn so würde es immer noch aus seiner Funktion zur Ermöglichung der Erkenntnis verstanden. Obgleich es aber diese Funktion wirklich hat, ist doch seine eigentliche Funktion die der Eröffnung einer Welt, in der selbstbewußtes Leben möglich ist. Und diese Welt muß geradezu als die Welt des selbstbewußten Lebens verstanden werden. Zu solchem Leben gehört freilich auch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Und es läßt sich aufgrund des Wissens von Ordnung, das mit dem Selbstbewußtsein zusammen eintritt, auch verstehen, inwiefern es sich so verhält. Aber damit ist auch gesagt, daß sich die Grundform selbstbewußten Lebens zwar auch in der Wissenschaft verwirklicht, daß sie aber nicht in ihr allein oder gar um ihrer Willen selbst wirklich ist. Das Grundverhältnis, das zwi-

schen möglichem Selbstbewußtsein und wirklichem Regelwissen besteht, ist in sich begründet und berechtigt. Und wenn es eine Form des bewußten Lebens gibt, in der dieses Grundverhältnis eine Verwirklichung findet, die nicht schon mit seinem Eintreten gegeben ist, so ist es die der Selbstorganisation des bewußten Lebens in seinem vernünftigen Handeln. Diese Organisation geschieht aus einer Einheit von durchgängigem Selbstbewußtsein und spontan erzeugter Vernunftregel, die dem für das Weltwissen geltenden Grundverhältnis entspricht und für das Tun der Menschen die gleichen Grundbedingungen geltend werden läßt, die in ihrem bewußten Weltbezug von vornherein in Geltung sind. Kant hat insofern sagen können, daß alle Theorie in der vernünftigen Praxis ihre Vollendung erfährt und daß auch die Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe hat, zur Ermöglichung dieser Praxis beizutragen durch Welterkenntnis, vor allem aber durch die Entfaltung der kritischen Rationalität. Nur darf man dieses Verhältnis nicht instrumentell verstehen, so wie man auch die ›Praxis‹ in gar keiner Weise aus einer Analogie zur ›Produktion‹ denken darf. Kants vernünftige Praxis ist nichts als die Erfüllung und ganze Verwirklichung des Grundverhältnisses, mit dem das Wesen des Menschen konstituiert ist. Kant hat es in den Worten ›Autonomie‹ und ›Freiheit‹ zusammengefaßt. Die Bedeutung dieser Worte versteht sich ganz aus der Verbindung von selbstbewußtem Wissen mit selbstbestimmter Praxis. Kants Denken im Ganzen hat für diese Verbindung die Begründung und eine erste Theorie hervorgebracht, die in ihrer Art wohl immer ein Muster für eine Theorieform sein wird, die als solche auch Lebensdeutung ist. Das Begründungsverfahren Kants hat aber auch aus dem weiteren Zusammenhang mit Kants Bindung an das Weltbild Rousseaus und an das Ziel seiner Freiheitslehre herausgelöst werden können. Auch außerhalb der Schulen des Neokantianismus hat es eine Nachfolge gefunden, die selbst wieder zu Schulbildungen in der neueren Philosophie geführt hat. So folgen die Existenz-

philosophie, die im zentralen Europa entstand, und die sprachanalytische Philosophie, die sich im englischen Sprachraum entfaltet hat, einem Vorbild von philosophischer Analyse, das auf Kant zurückgeht. Ohne den Kantischen Entdeckungsweg des Denkens hätte auch diese Form von philosophischer Aufklärung der Grundlagen der Rationalität nicht konzipiert werden können.

4. Natürliche und neue Ontologie

Hegel ist in seiner Jugend Kantianer gewesen. Hegels Weg zur philosophischen Selbständigkeit erklärt sich auch ganz daraus, wie sich seine Kritik an Kants Denken entwickelte. Aber diese Kritik bezog sich, Hegels jugendlichen Interessen gemäß, ganz auf die Probleme der praktischen Philosophie und der Kantischen Freiheitslehre. In der theoretischen Philosophie blieb Hegel lange Zeit Kants Anhänger. Später schloß er sich in ihr seinen Freunden Hölderlin und Schelling an. Die hatten im Durchgang durch das Studium von Fichte selbständige Kritiken von Kants Standpunkt in Grundlegungsfragen der Philosophie erarbeitet. Nachdem Hegel seinerseits schließlich den eigenen Entwurf eines philosophischen Systems entwickelt hatte, hat er sich wiederholt in ausführlichen kritischen Untersuchungen auch auf Kants theoretische Philosophie bezogen. Aber diese Kritiken sind aus der Distanz und durchaus so geführt, daß die Richtigkeit des eigenen Standpunktes überall als vorausgesetzt gilt. Hegel hat in ihnen nicht mehr das Bedürfnis, vom Kantischen Standpunkt durch Argumente zu seinem eigenen hinzuführen. Es geht ihm nur darum, die von ihm selbst angenommenen theoretischen Zusammenhänge auch im Hintergrund von Kants Theorieentwurf aufzuweisen und so die Kraft seiner eigenen Theorie unter Beweis zu stellen, den Standort der Theorie Kants zu bestimmen und seine Defekte zu bezeichnen. Auf die philosophischen Begründungspro-

bleme Kants und auf die Versuche der Kritik der reinen Vernunft zum Aufbau einer transzendentalen Argumentation, also auf Kants philosophisches Bemühen, so wie es sich auf Kants eigenem Standpunkt darstellte, hat sich Hegel überhaupt nicht mehr eingelassen.

Es ist darum schwer, von Hegels Blickpunkt aus eine Kritik an Kant so zu entfalten, daß sie noch in ein wirkliches Verhältnis zu Kants eigenen Gedanken und Intentionen kommt. Aber das wäre doch wiederum die Voraussetzung dafür, die noch schwierigere Aufgabe zu erfüllen: Die Theorien beider so ins Verhältnis zueinander zu bringen, daß sie sich nicht nur wechselseitig ausschließen, sondern daß sie im Ganzen einer umfassenden philosophischen Theorie einen Ort und ein Recht finden. Beides soll nun im Folgenden versucht werden.

Die eigentliche Mitte von Hegels Philosophie ist seine ›Wissenschaft der Logik‹. Sie ist, wie bekannt, keine Theorie über Aussagen und über richtiges Schließen. Einfach, aber auch vage, ist sie als eine ›Kategorienlehre‹ zu beschreiben. Hegels Logik entwickelt wirklich ein System von Formen und Formverhältnissen, die allesamt dazu gebraucht werden können, Wirkliches in seinem Grundbestand und in einem Gesamtzusammenhang in Begriffen aufzufassen. Wenn also ›Kategorien‹ allgemeine Charaktere des Wirklichen als solchen sind, so ist Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ wirklich eine Kategorienlehre.

Wenn man dann aber die Begriffe betrachtet, die Hegels Logik entwickelt und analysiert, so muß man daran zweifeln, daß diese einfache Darstellung, so richtig sie ist, schon eine zureichende Auskunft über die systematische Stellung und Natur von Hegels Grundwissenschaft gibt. Denn in der ›Wissenschaft der Logik‹ treten Begriffe, die uns nicht als Grundbestimmungen des Wirklichen gelten, in ganz der gleichen Weise auf, in der auch solche Begriffe auftreten, die immer schon als Kategorien gegolten haben. So enthält die Logik Untersuchungen von Begriffen, die Kant als ›Refle-

xionsbegriffe« verstanden hatte – also von Begriffen, die unsere Bezugnahme auf Objekte ordnen (wie etwa ›Verschiedenheit‹); sie behandelt Begriffe, die nur in der Anwendung auf den Erkenntnisprozeß selbst einen Sinn zu haben scheinen (wie ›Voraussetzung‹) und sie thematisiert zusammen mit den Grundformen der Aussage und des Schlusses auch die Form des erkennenden Subjektes selbst. Es hat also den Anschein, als nivelliere Hegel alle für eine Theorie der Objektbeziehung und der Erkenntnis unerläßlichen Differenzen, aus deren Aufrichtung die kantische Kritik ihre Folgerungen und ihre Fruchtbarkeit gewann. Und es hat weiter den Anschein, als habe Hegel dabei das Vorbild nicht von Kant, sondern von Platon vor Augen. Denn in der Tradition, die auf Platon zurückgeht, bestand gleichfalls die Neigung, alles, was in irgend einer Weise als ›Form‹ aufzufassen ist, wie einen Gegenstand besonderer Art zu betrachten – es also in den Bereich eines einzigen Typs von Form einzugliedern, für den die Zahlen und geometrischen Figuren das Muster abgeben. Hegel hat zwar die Verhältnisse in diesem Bereich abstrakter oder formaler Objekte nicht als stabil angesehen, sondern ihm auch eine formale Dynamik zugesprochen, kraft deren formale Objekte aus formalen Objekten hervorgehen. Aber im übrigen läßt sich seine Kategorienlehre mit gutem Recht als ein dynamisierter Platonismus beschreiben.

Damit, daß man sie so beschreibt, sind aber die Bedenken gegen Hegels Theorie nur verstärkt. Diese Theorie interpretiert die formalen Verhältnisse zwischen Aussagen und in Erkenntnisweisen ohne weiteres als Verhältnisse von Objekten; und sie bezieht sogar den Gedanken vom erkennenden Wesen in die Folgeordnung der formalen Objekte ein. Man muß Hegels Denken vorwerfen, daß es die Grundbedingungen eines modernen, also der Unterscheidung von verschiedenen Formtypen und Erkenntnisbedingungen fähigen Philosophierens teils vergißt, teils ignoriert. Oder man muß für die Schritte, die Hegel zum Entwurf seiner Grundtheorie

geführt haben, eine Begründung vortragen können, die von Hegels Selbstinterpretation unabhängig ist.

Eine solche Begründung muß dann aber auch und gerade in Beziehung auf Kants Denken überzeugend sein. Denn sie muß dazu imstande sein, dem Ausgang der Philosophie Hegels von Kants Denken Rechnung zu tragen und die gemeinsame Absicht beider Philosophien im Blick zu behalten, Theorien unter Bedingungen der Modernität und Theorien der Autonomie zu erreichen. Eine Begründung, die dem gerecht wird, läßt sich auf folgendem Wege gewinnen:

Kants theoretische Philosophie rechtfertigt die Formen der Gegenstandserkenntnis aus formalen Eigenschaften des Selbstbewußtseins. Sie ist gewiß nicht ein Idealismus in dem Sinne, in dem Berkeleys Philosophie idealistisch ist: Sie behauptet nicht oder doch nicht notwendigerweise, daß wir Erkenntnis nur von unseren eigenen Wahrnehmungsgegebenheiten haben können. Im Gegensatz dazu behauptet Kant, daß die Objekte unserer Erkenntnis von Wahrnehmungen ganz verschieden sind und daß sie nach rationalen Regeln erkannt werden, kraft deren sich das Grundverhältnis von Selbstbewußtsein und Gegenstandswelt als eine Korrelation aufbaut. Aber Kant gewinnt diese Regeln aus der Form des Selbstbewußtseins. Und seine Lehre geht eindeutig darauf hinaus, daß die Regeln des Erkennens der Gegenstände nur als Funktionen der Einheit von Gedanken eines selbstbewußten Wesens ihre Bedeutung haben.

Daraus folgt, daß wir in unserem Erkennen zwar auf eine Wirklichkeit bezogen sind, die nicht als solche unter Formbedingungen des Selbstbewußtseins steht, daß wir aber von der Form dieser Wirklichkeit nichts wissen können. Wir wissen, daß wir mit der Wirklichkeit in irgend einer Art von Korrespondenz stehen. Denn die allgemeinen Gesetze, unter denen sie stehen muß, wenn wir sie überhaupt sollen erkennen können und wenn wir selbst als selbstbewußte Wesen möglich sind, lassen sich zu einem ganzen System

von Naturerkenntnis weiter entfalten und spezialisieren. Daraus, daß dies möglich ist, folgt allerdings nicht, daß wir die Welt in ihrem Ansichsein erfassen. Es folgt nur, daß sich die Welt in hohem Maße in unsere Erkenntnisform projizieren läßt. Aber die Projektionsregeln, nach denen dies möglich ist, sind uns nach der Lehre Kants notwendig unbekannt. Wir kennen nur das Projektionsresultat in seinem internen Zusammenhang.

Eine solche Theorie ist keineswegs sinnlos oder unglaublich. Sie macht die Überzeugung von der Möglichkeit des Fortschreitens der Erkenntnis auch keineswegs grundlos. Und sie steht auch durchaus nicht der technischen Beherrschung der Natur und der Überzeugung von der Möglichkeit und der historischen Notwendigkeit einer Gesellschaftsordnung, die auf Autonomie und Gerechtigkeit gegründet ist, entgegen. So hat sich Hegel auch nicht von Kant getrennt, weil er die Kantische *Erkenntnislehre* für unannehmbar hielt. Seine Einwände gegen Kant haben ihr eigentliches Zentrum im Gebiet der *Ontologie*. Und erst als Hegel eine neue Ontologie so weit entwickelt hatte, daß sie mit der kritischen Lehre von der Begrenzung unserer Erkenntnis vor dem Ansichsein der Dinge unvereinbar wurde, hat er endgültig alle Formen der kantischen Erkenntniskritik verworfen. Will man also Hegel von Grund aus verstehen, so darf man nicht von seiner Theorie der Subjekt-Objektbeziehung ausgehen. Man muß mit seiner Kritik an der Ontologie beginnen, die auch in Kants Kritik der reinen Vernunft unangetastet geblieben war.

Daß Kant diese Ontologie akzeptiert hat, ist nun schon deshalb alles andere als verwunderlich, weil sie die wirkliche Ontologie unserer primären und natürlichen Welterfahrung ist. Auf eine einfache Formel gebracht, ist sie als die Ontologie der Einzeldinge in der Weltordnung zu charakterisieren. Zu dem, was für jeden Menschen seit dem Beginn seines bewußten Lebens feststeht, gehört, daß es viele voneinander unabhängige Wirkliche gibt, die aber nicht beziehungslos

zueinander existieren. Einzelne Wirkliche gibt es überhaupt nur innerhalb eines ihnen selbst vorgeordneten **Bezugssystems**. Und auch im Wechsel ihrer Zustände sind **einzelne Wirkliche** in einer durchgängig geregelten Beziehung zu unbestimmt vielen anderen Einzelnen. Die Welt ist nicht nur eine Ansammlung, sondern eine Zuordnung von in ihrem Dasein zugleich selbständigen Einzelnen. Diese natürliche Ontologie wird auch noch von den fortgeschrittensten Erfahrungswissenschaften akzeptiert. Atome und Elementarteilchen sind im Prinzip ebenso wie Makroobjekte und Lebewesen als letzte Einzelne in einem Ordnungszusammenhang gedacht, wenn auch der Aufbau der Einzelnen und der Ordnung andere sind als im natürlichen Weltbild.

Versucht man nun einmal, davon abzusehen, daß diese Ontologie eingewöhnt und von unserer natürlichen Objektbeziehung ganz unabtrennbar ist, so wird man bemerken, daß sie alles andere als selbstverständlich, also aus sich selbst heraus verständlich ist. Eher könnte man meinen, daß dies uns Vertrauteste zugleich auch das Unverständlichste ist, was wir überhaupt kennen. Denn wir müssen doch davon ausgehen, daß die Einzelnen innerhalb der Weltordnung nur zu bestehen vermögen, sofern sie Einzelne eben dieser Ordnung sind. Außerhalb der Ordnung und für sich allein läßt sich ihr Dasein gar nicht denken. Insofern scheinen sie auch realiter ganz von einer vorausgehend bestehenden Ordnung abhängig zu sein. Für die Ordnung selbst gilt aber umgekehrt, daß sie sich nur als eine Ordnung von selbständigen Einzelnen auffassen läßt, die insofern schon vorausgesetzt werden müssen, damit die Ordnung als solche ihrerseits gedacht werden kann. Einzelne und Ordnung setzen sich also *wechselseitig* voraus. Sie tun das aber so, daß in Wahrheit keines imstande ist, die Möglichkeit des anderen begreifbar zu machen. Dem entspricht die offenbare, aber zumeist verdrängte Tatsache, daß auch die subtilste Kosmologie der physikalischen Theorie die Verfassung der Welt nicht erklären und, was ihre Begründung anlangt, nicht

einmal thematisieren kann. Die Physik führt nur einen entwickelten Zustand des Kosmos auf einen früheren zurück, in dem die in ihm in Wahrheit schon angelegten Differenzierungen nur noch nicht hervorgetreten sind. Jede Erklärung, die im Rahmen der natürlichen Ontologie geschieht, erlaubt nicht mehr, als die entwickelte Konstellation auf die intern bereits ebenso komplexe Ausgangskonstellation zurückzuführen.

Bedenkt man diese einfache Wahrheit, so zeigt sich wieder die Kantische Lehre in ihrer theoretischen Erschließungskraft. Denn Kant ist imstande, die Kofunktionalität von Einzelnen und Ordnung in unserem natürlichen Weltbild aus den Funktionsbedingungen unserer *Erkenntnis* in ihrer Gesamtverfassung zu erklären: Das Erkennen eines selbstbewußten Wesens *muß* einzelne Objekte voneinander unterscheiden, sie aber zugleich auf eine Dimension universaler Koexistenz und Möglichkeit des Übergangs beziehen. So scheint die natürliche Ontologie, die niemals aus der Welt selbst eine Erklärung finden könnte, als Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis durchsichtig und in ihrer Notwendigkeit einsehbar zu werden.

Hat man aber einmal die innere Unverständlichkeit der natürlichen Ontologie eingesehen, so kann man auch diejenigen ihrer Restbestände nicht mehr gelten lassen, die auch in Kants System trotz der Begründung dieser Ontologie allein aus den Erkenntnisbedingungen noch unter Umständen in Gebrauch sind, die sich nicht durch den Verweis auf die Funktionsweise unserer Erkenntnisbedingungen aufklären und rechtfertigen lassen. Ein erster Gebrauchsfall dieser Art ergibt sich aus Kants Begriff von der Welt, die unserer Erkenntnis entzogen ist – der Welt der Dinge an sich. Kant nimmt ihre Existenz an, und er denkt sie als eine Welt von Einzelnen in Ordnung, die nur nicht unter Raum-Zeit-Bedingungen steht und deren Gesetze wir nicht kennen können. So aber unterscheidet sie sich von unserer Erfahrungswelt nicht grundsätzlich durch den Typ der Ontologie,

die für sie gilt. Zum zweiten nimmt Kant an, daß es viele selbstbewußte und zu Erkenntnis befähigte Wesen gibt. Insofern sie von ihrer Identität wissen, weiß jedes von seiner realen Unterschiedenheit von anderen selbstbewußten Wesen – auch wenn es den Grund dieses Unterschieds nicht zu begreifen vermag. Also muß jedes Erkenntnissubjekt auch eine Ordnung denken, in der es von anderen unterschieden ist. Und dieses Verhältnis von selbstbewußten Einzelnen, unter denen jedes Erkenntnissubjekt eines ist, zu der Ordnung, in der sie alle bestehen, ist gar kein anderes Verhältnis als eben das, welches auch die Kofunktionalität in der Grundverfassung der natürlichen Ontologie ausmacht. Trifft es zu, daß es sich nicht aus sich selbst verstehen läßt, so gewinnt diese Tatsache nun auch gegen Kants Denken theoretisches Gewicht. Denn weder die Ordnung der Dinge an sich noch die Ordnung der selbstbewußten Wesen (die wahrscheinlich als dieselbe Ordnung zu denken sind) kann Kant so wie die Ordnung der natürlichen Welt aus den Bedingungen der Erkenntnis herleiten. Denn man kann nicht umhin, sie als in aller Erkenntnis real vorausgesetzt zu denken.

So ist gut zu verstehen, wie Hegel dazu kommen konnte, eine Ontologie für notwendig zu halten, welche von der Ontologie der natürlichen Welt *grundsätzlich* unterschieden ist. Hegels Gründe dafür, eine solche Ontologie zu entfalten, ergaben sich zwar zunächst aus Überlegungen über das ontologische Fundament einiger wichtiger Teilbereiche des Wirklichen. So fand er, daß die organischen Phänomene, insbesondere die Stellung der einzelnen Lebendigen im Lebens- und Gattungsprozeß, nicht auf der Grundlage der Selbständigkeit der Einzelnen gegenüber den Ordnungen verständlich gemacht werden kann. Und er fand ebenso, daß die Zuordnung der freien Menschen in einer freien Gemeinschaft nicht im Rahmen einer Ontologie verstanden werden könne, die Einzelne und Ordnung als bloß kofunktional zueinander betrachtet. Aber der wirkliche Entwurf einer

von der ursprünglichen Ontologie der Erfahrungswelt abweichenden Ontologie mußte sich doch direkt aus der Analyse und Kritik der natürlichen Ontologie begründen. Kant hatte diese Ontologie zwar aus ihren Gebrauchsbedingungen in der Erfahrungserkenntnis verständlich gemacht, aber doch auch auf einen Gebrauch jenseits dieser Bedingungen nicht verzichten können. Und indem Hegel die Dunkelheit in ihrer Begriffsform einsah, konnte er eine Ontologie entwerfen, die schließlich auch zum Verstehen der durch Erfahrung bekannt gewordenen Gegenstände besser geeignet sein sollte als die Ontologie des ersten und natürlichen Weltverstehens.

5. Hegels Ontologie als konstruktive Theorie

Wenn eingesehen wird, daß eine Ontologie nicht in sich verständlich und nicht allgemein annehmbar ist, so ist damit noch nicht eine Alternative zu ihr gewonnen. Das ist besonders dann so, wenn die Ontologie der natürlichen Welt aus dem Selbstbewußtsein und aus dessen Grundverhältnis zu Gegenständen gerechtfertigt werden kann. Denn dann stellt sich die Frage, ob mehr als die Einsicht in deren Begrenzung möglich ist, ob es also möglich ist, eine von der natürlichen abweichenden Ontologie wirklich zu gewinnen.

Hegel war der Meinung, daß wir als intelligente Wesen die Fähigkeit haben, eine ganz andere Ontologie in eben der Weise zu verstehen, in denen wir formale Verhältnisse von Figuren und Zahlen verstehen. Überdies war seine Meinung von Verstehen der Figuren und Zahlen der Theorie Platons nahe verwandt: Indem wir formale Verhältnisse denken, vollziehen wir keine intelligenten *Operationen* und verstehen wir auch nicht nur die Regeln für solche Operationen. Die formalen Verhältnisse sind selbst *Gegenstände*, die von der Art sind, daß sie sich in einer intelligenten Auffassung restlos erschließen und (dies ist eine nur Hegel eigentümli-

che Theorie) auch in eine formale Entwicklung versetzen, die zur Auffassung ›höherer‹ und formal andersverfaßter Verhältnisse führt. Hegels Platonismus in seiner Theorie des Denkens, das zum Begreifen der eigentlichen Ontologie befähigt, rückt seine Philosophie so weit ab von Kants Denken, daß es unmöglich wird, das Denken beider noch in irgendeiner Weise zusammenzuführen. Denn der Platonismus des reinen Denkens steht zu Kants Operationalismus in der Theorie von den Kategorien als Bedingungen der Bewußtseinseinheit in einem strikten und auf keine Weise mittelbaren Ausschlußverhältnis.

Man kann aber von Hegels Theorie des reinen Denkens absehen, ohne daß damit auch Hegels Einsicht in die Notwendigkeit verloren geht, eine von der natürlichen abweichende Ontologie zu gewinnen. Gerade die Ontologie, die Hegel selbst ausgearbeitet hat, läßt sich am besten und wahrscheinlich sogar einzig und allein aus ihrem Verhältnis zur natürlichen Ontologie und aus einer intelligenten Operation verstehen, durch die sie unter Voraussetzung der natürlichen Ontologie entwickelt worden ist. Denn Hegels Ontologie verhält sich zur natürlichen als deren *direktes Gegenteil*. Es läßt sich aber leicht verstehen, daß eine solche Ontologie auch durch einen *Gegenentwurf* zur natürlichen zustandekommt. Und ein solcher Entwurf kann seinen Grund haben in der Einsicht, daß der natürlichen Ontologie Allgemeinheit und innere Verständlichkeit fehlen. Eine Ontologie aber, die über einen Gegenentwurf der natürlichen abgewonnen wird, ist motiviert und durch eine Operation zustandegebracht. Sie hat ihren Ursprung als Erkenntnis nicht in einem Auffassen von formalen Verhältnissen, sondern im Aufbau solcher Verhältnisse um eines Theoriezieles willen, also in einer *Konstruktion*. So stelle ich also die These auf, daß Hegels Ontologie eine konstruktive Theorie ist – aber nicht irgendeine oder eine solche, die in einer Absicht zustandekommt, die nur zufällig besteht. Die Konstruktion der neuen ontologischen Begriffsform erfolgt mit

Notwendigkeit. Ihr Resultat ist uns bekannt; es ist Hegels ›Dialektik‹.

Nun ist in Kürze darzulegen, wie es zum konstruktiven Aufbau dieser Dialektik kommt: Für die Ontologie der natürlichen Welt sind mehrere Weisen von Ko-Funktionalität charakteristisch: Grundlegend in ihr ist das Wechselverhältnis von Einzelnen und Ordnungszusammenhang. Diesem Wechselverhältnis entspricht in den Formen der Beschreibung der Welt die Unterscheidung der Eigenschaften und Relationen, die Einzelne in Beziehung auf sich *selbst* haben, von ihren Relationen in Beziehung auf *andere*. Ihm entspricht fernerhin eine ganze Reihe von Formen der Aussage und der Objektbeziehung, in denen solche Unterscheidungen gemacht werden müssen. So wie die Ontologie der natürlichen Welt durch das Verhältnis Einzelnes/Ordnung bestimmt ist, so ist die Beziehung auf diese Welt durch die Ko-Relation von positiver und negativer Aussageform und die Ko-Relationen von Termen konstituiert, welche die Objektbeziehung sichern und steuern – so vor allem durch Identität/Nichtidentität und durch von Identität abhängige Ausdrücke wie ›das Eine‹ / ›ein Anderes‹.

Hegel konnte sich auf diese formalen Verhältnisse konzentrieren, um einen Grundriß für den Entwurf einer Ontologie zu gewinnen, welcher der natürlichen entgegengesetzt ist. Da die Unverständlichkeit der natürlichen Ontologie aus der in ihr nur vorausgesetzten Differenz zwischen Einzelem und Ordnung hervorgeht, brauchte Hegel nur die Ko-Relationen der von dieser Differenz abhängigen Begriffe aufzuheben, um von ihren Grundlagen her über diese Ontologie hinauszukommen. Und da die neue Ontologie als Gegenentwurf aufzubauen war, hatte die Grundoperation für diesen Aufbau in der Vereinigung in der natürlichen Ontologie nur ko-relativer Terme zu jeweils einem einzigen Grundbegriff zu bestehen. Ist es also für die natürliche Ontologie natürliche Voraussetzung, daß die beiden ko-funktionierenden Terme nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie

voneinander unterschieden werden, so ist in Hegels Ontologie die direkt entgegengesetzte These aufzustellen: Daß sie nämlich nur in der Einheit mit und nicht in der Unterscheidung von ihrem ko-fungierenden Begriff eine Bedeutung haben. Daraus ergeben sich die einfachsten, aber auch grundlegendsten Thesen von Hegels Dialektik: Die positive Beziehung ist in sich selbst negativ; alles ist es selbst nur, insofern es mit sich selbst auch nicht identisch ist; alles Unmittelbare ist wesentlich vermittelt; jedes ist Eines nur, insofern es auch das *Andere seiner selbst ist*.

Die Ontologie, die in dieser Begriffsform aufzubauen ist, muß ein *Monismus* sein. Denn sie läßt die Differenz zwischen Einzelnen und Einzelnen sowie zwischen den Einzelnen und der Ordnung nicht als eine letzte Voraussetzung für alles Denken zu. Und sie wird zudem *dynamisch* sein. Denn sie hat kraft der grundlegenden Begriffsform und vermittelt der Identifizierung ursprünglich gegenläufiger Bedeutungselemente in jeden ontologischen Begriff eine Tendenz zur Selbstauflösung eingebracht. Hegel ist aber der Meinung, daß sich diese innere Gegenläufigkeit und Inkompatibilität *beherrschen* läßt, daß sie also nicht zur Vernichtung aller Bedeutung, sondern zu einer Anreicherung von Bedeutung führen kann und muß.

Aus dem Ursprung dieser Ontologie aus einer konstruktiven Entscheidung läßt sich nun auch verstehen, daß in ihrer Begriffsform Begriffe zusammengebracht werden, welche in ihrer natürlichen Verwendung ganz verschiedenen Dimensionen der Objektbeziehung angehören – so etwa Formbegriffe der Aussage mit Formbegriffen im Weltzusammenhang. Würde eine solche Vermischung innerhalb der Situation geschehen, die Kants Analyse zum Thema hatte, so würde das die Folgerung nach sich ziehen, daß alles, was von einer solchen Vermischung abhängig ist, auch theoretisch ganz ohne Halt ist. Aber Hegels Ontologie will diese Situation des Grundverhältnisses und der natürlichen Objektbeziehung radikal hinter sich lassen. Und eine Onto-

logie, welche die Gebrauchsbedingungen der natürlichen Ontologie in der für Hegels Ontologie charakteristischen Weise verschiebt, ist in dem Maße gerechtfertigt, in dem der Gegenentwurf zur natürlichen Welt selbst eine theoretische Rechtfertigung hat. Wir müssen uns also dazu entschließen, Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ konsequent als einen Gegenentwurf zu der Grunddimension des Verstehens zu betrachten, die das Thema von Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ gewesen ist. Und wir müssen diesen Gegenentwurf so verstehen, daß er jene Grunddimension nicht verwirft oder für nicht existent erklärt, sondern daß er sie als seine eigene Möglichkeitsbedingung auch in sich selbst und im Gange des eigenen Aufbaus jederzeit voraussetzt. Er setzt sie aber nur als das voraus, wovon er sich abstoßen muß. Denn er erreicht seine eigene Wahrheit nur, indem er verdeutlicht, daß die im Grundverhältnis des Erkennens mögliche Wahrheit nicht die letzte Wahrheit ist – daß sie also nicht imstande ist, für sich allein universal und in solcher Universalität stabil zu sein. Außer historischen Voraussetzungen, von denen sich dann die Folgen unabhängig machen können, gibt es aber auch *interne* Voraussetzungen, die für die Folgen selbst dann noch konstitutiv bleiben, wenn sie in einem Gegenzug zu der Voraussetzung selbst ihre Natur haben. Insofern bewährt sich die Wahrheit von Hegels Grundgedanken der produktiven Kraft des Gegensatzes auch noch durch die Formationsbedingungen seiner eigenen Theorie, wenn auch Hegel selbst diesen Zusammenhang nicht anerkannt hätte.

6. *Spekulative Begriffsform und konkrete Weltinterpretation*

Hegels neue Ontologie wurde aus der Einsicht in die Mängel der natürlichen Ontologie und in der Erwartung entworfen, eine Ontologie von größerer Universalität und Erschließungskraft zu erreichen. Darum kann die grundlegende

Begriffsform ihrer Dialektik, der Gedanke von der in sich negativen Positivität oder der Negation, die in ihrer Selbstbeziehung positiv ist, nur der Ausgang für eine gegenüber der natürlichen an Inhalt viel *reicheren* Ontologie sein. Diese Ontologie muß sich aber in allen ihren Stufen von der grundlegenden Begriffsform her gewinnen lassen. Denn mit dieser Form kommt der eigentliche Gegenzug zur Ontologie des Grundverhältnisses zustande. Und der ist das Grunddatum für Hegels konstruktiven Überstieg über die Objektwelt der natürlichen Erfahrung. Alle Begriffe, in denen sich Hegels System entfaltet, sind also Nachfolger und Komplikationen der Grundform von selbstbezüglicher Negation und von selbstbezüglicher Andersheit. Sie sind Weisen, in denen das Wirkliche als das ›Andere seiner selbst‹ gedacht wird.

Man kann somit vergleichsweise leicht eine Übersicht über die Aufgaben gewinnen, die Hegels dialektische Ontologie im Gang ihrer Ausführung zu lösen hat. Sie soll die natürliche Weltbeschreibung in ihrem Gegenentwurf hinter sich lassen, um die wirkliche Welt besser begreifen zu können. Sie wird also die Ontologie der Einzelheit durch die monistische Ontologie der Einheit von Selbstbeziehung und Differenzbeziehung ablösen. Sie wird aber innerhalb dieser neuen Ontologie zu der Wirklichkeit und der Wissensweise auch *zurückfinden* müssen, die Kants Analyse aufgeklärt hatte – aber nicht, um sie zu bestätigen, sondern um sie in ihren eigenen Zusammenhang einzubegreifen und so in einer ganz anderen und tiefer erschließenden Weise zu verstehen –, nämlich aus ihrem Ort in einem monistisch konzipierten Universum, das mehr ist als nur die auf die Möglichkeit selbstbewußten Denkens relative Welt. Auch diese Rückwendung der konstruktiven Ontologie zur Rekonstruktion der natürlichen Welt muß mittels der Begriffsform der selbstbezüglichen Andersheit geschehen. Also müssen die Formen der natürlichen Welt unter Einschluß des Wissens von ihr zuletzt als Stufen in der formalen Entwicklung der

Begriffsform vom ›Anderen seiner selbst‹ aufgefaßt werden können. Vier Stufen in der Entwicklung dieser Begriffsform bezeichnen die wohl wichtigsten Schritte Hegels bei der Rekonstruktion der Wirklichkeit:

1. *Stufe*: Wirkliches ist Anderes seiner selbst und darum *Prozeß*. Denn alles, was Eines ist, ist auch gegen sich selbst negativ. Darum verändert es sich stets zu anderen Zuständen seiner selbst. Aber auch in der Beziehung zu sich, die es in jedem seiner Zustände hat, ist es zugleich und notwendig auch auf ein zu ihm selbst Anderes bezogen. So ist es nicht nur kraft seiner Natur, sondern sogar in seiner Identität eines unter vielen.

2. *Stufe*: Wirkliches, das sich zu sich selbst nur als ein Anderes seiner selbst verhält, das sich aber in dieser ›Veränderung‹ nicht verliert, kann nicht in sich einfach sein – nicht Atom oder Träger von Eigenschaften. Jedes entwickelte Wirkliche ist darum nicht nur Anderes, sondern *Einzelnes*. Diese Kategorie hat hier nicht mehr nur den unbestimmten Sinn, in dem auch die natürliche Ontologie Einzelne dachte. Was sie mit ›einzeln‹ meint, ist, nur Eines unter vielen Anderen zu sein. Hegels Einzelheit hat aber die stärkere Bedeutung von ›*Individualität*‹. Deren Einheit besteht darin, daß Eines sich in sich selbst zu einem Anderen macht, ohne von der eigenen Andersheit bedroht zu werden. Es behauptet sich in seiner inneren Veränderung, indem es die von ihm entwickelten Differenzen in seiner Einheit *zusammenzuhalten* vermag. Dies ist charakteristisch für das, was man unter einem eigentlichen Individuum (z. B. einem Organismus, einer Persönlichkeit) versteht: Es differenziert sich zu relativ selbständigen Teilen, hat aber gerade in deren Funktionszusammenhang seine Einheit, seine Stabilität, seine wirkliche Unterscheidung von anderen und damit auch die Möglichkeit der unbefangenen Beziehung zu ihnen.

3. *Stufe*: Auch die *Erkenntnis*, und insbesondere die Erkenntnis, die ein Subjekt von sich hat oder die in der Welt von der Welt selbst möglich wird, ist ihrer Begriffsform

nach eine Weise von ›Anderes seiner selbst‹. Denn nach Hegels Analyse ist in solchem Wissen Wirkliches in eine ganz andere Dimension, die der gerechtfertigten Aussage, überführt und dabei doch in dem festgehalten, was sie an ihr selbst ist. Deutlicher zeigt sich dieser Sachverhalt an der *Selbsterkenntnis*: Sie ergibt sich dann, wenn etwas, das auch wie eine fremde Gegenständlichkeit konstatiert werden könnte, *als* dem zugehörig verstanden wird, der von ihm Kenntnis nimmt. Er faßt dann eines, das nicht sein Wissen selbst ist und somit auch ein vom Wissenden ganz verschiedenes Dasein, ein Anderes als er selbst sein könnte, als sich selbst auf und erkennt sich so in diesem Anderen. Hegel lehrt, daß alle verlässliche Selbsterkenntnis die Wiederaneignung des Eigenen im Durchgang durch das Anderssein ist.

4. Stufe: Die natürliche Welt besteht aus Einzelnen. Die innere Form jedes Einzelnen hat schon (unter 2.) aus der Begriffsform des ›Anderen seiner selbst‹ gedacht werden können. Die wirkliche Welt ist aber von der neuen Ontologie erst dann zurückgewonnen, wenn sie auch den ganzen Zusammenhang von Einzelnen und Ordnung aus ihrer Begriffsform zu verstehen vermag. Dies zu tun ist die Aufgabe des Teils der Wissenschaft der Logik, die Hegel als ›Logik des Begriffes‹ bezeichnet. Sie könnte auch ›Logik der Systeme‹ genannt werden. Denn in ihr wird das Verhältnis von selbständigen Einzelnen, die sich gegen alle anderen behaupten können (vgl. Stufe 2), zu allgemeinen Existenzbedingungen für diese Einzelnen untersucht, von denen sie trotz der Selbstbehauptung in ihrer Einzelheit doch fundamental abhängig sind. Auch noch dieser paradox scheinende, aber für alle Bereiche der Wirklichkeit grundlegende Sachverhalt erweist sich zuletzt als eine andere Modalität der Grundform ›Anderes seiner selbst‹. Das mag an zwei Beispielen deutlich gemacht werden: an der *Art* (von Lebewesen) und der *Gesellschaft* (der Menschen). Die Exemplare einer *Art* sind selbständig gegeneinander. Die allgemeine Form der *Art* hat auch gar keine Existenz außerhalb solcher

vereinzelter Exemplare. Dennoch ist jedes Exemplar ebensosehr als relativ auf die Art zu betrachten. Aus ihr erklärt sich sein genetischer Plan und auf sie ist es in seinem eigenen Lebensprozeß bezogen, insofern dieser durch Geburt, Geschlechtlichkeit und Zuendekommen bestimmt ist. So ist die Art im Einzelnen, das sich gegen andere Einzelne durchsetzt, Anderes als sie selbst. Und sie ist zugleich doch nur auf sich bezogen. Denn in den Einzelnen kommt sie wiederum insofern zu ihrem einzigen und eigentlichen Dasein, als diese Einzelnen aus dem Gattungsprozeß hervorgehen, sich (im Geschlechtsverhältnis) ihm unterordnet, um ihm (im Tode) zu erliegen. – Auch die allgemeine Form eines *Gesellschaftssystems* ist ›Anderes seiner selbst. Denn das System existiert gar nicht, wenn es nicht Institutionen von eigener Ordnung und Aufgabe freisetzt, die teils relativ selbständig operieren teils mit anderen Institutionen in einem Zusammenspiel stehen, das auch ein Widerspiel zu werden vermag. Eine Gesellschaft, die Institutionen nur als Instrumente einer Zentrale versteht und gebraucht, kann nicht auf einen hohen Entwicklungsstand gelangen. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Selbständigkeit der Institutionen ein letztes Datum ist und daß die Einheit der Gesellschaft nur in der Kontrolle und dem Gleichgewicht zwischen ihnen besteht. Denn es ist die Form der Gesamtverfassung, die den Institutionen ihre eigene Form gibt. Und diese Gesamtverfassung muß, anders als im Lebensprozeß, auch in der Staatsleitung, im Bildungs- und im Rechtssystem zu ausdrücklichem Bewußtsein und zu einer Verwirklichung kraft dieses Bewußtseins kommen.

In dieser Weise gelangt Hegels Logik von der Begriffsform einer neuen Ontologie aus zu einer Beschreibung der Welt. Sie faßt deren eigenen Zusammenhang und Prozeß reicher und tiefer auf als jede Wissenschaft, die sich strikt in den Grenzen der im Grundverhältnis zu rechtfertigenden Ontologie hält. Nur diese Ontologie, die sich auf abstrakte und wegen ihres Gegenzugs gegen das natürliche Verstehen spe-

kulative Operationen gründet, kann in ihrem Denken wirklich *konkret* werden und zu konkretem Verstehen befähigen. Sie ist auch imstande, die Unterscheidung zwischen selbstbewußtem Subjekt und Gegenstand, zwischen Wissen und Wirklichkeit, die in Kants Kritik unhintergehbare Voraussetzungen bleiben, in einem einheitlichen Bild von der Welt unterzubringen. Denn sie beschreibt das Wissen von der Welt und die Systemform der Welt als Weisen der einzigen Begriffsform vom ›Anderen seiner selbst‹. Insofern gibt es für Hegel darum ein Wissen von der Welt, weil die Form der Welt impliziert, daß ihr Prozeß zum Wissen von ihr führt. Die Substanz muß Subjekt werden.

Hegels Philosophie hat ihre ganze Stärke in dieser äußersten Kraft zur Konkretion. Keine frühere und keine nachfolgende Theorie hat Einheit in der Begriffsform und Tiefe in der Auffassung alles Wirklichen im Zusammenhang im gleichen Maße wie Hegel erreicht. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß Hegels Theorie – seiner eigenen Meinung entgegen – auf einem konstruktiven Verfahren beruht. Es wurde schon gezeigt, daß die Grundlage seiner Begriffsform nur durch planmäßige Abweichung von der natürlichen zustandekommt. Dasselbe kann ebenso für die weitere Entwicklung dieser Form gezeigt werden. Hegels Beschreibung der Welt bedarf einer ganzen Reihe von höherstufigen Ausformungen des Begriffs einer in sich negativen Identität, von der selbstbezüglichen Andersheit. Diese Formen sind aber nicht ohne weitere konstruktive Entscheidungen zu erreichen, die allerdings allesamt aus dem einmal angenommenen Grundansatz her notwendig werden und die auch in die durch ihn gewonnene Grundform als deren Erweiterungen eingeschrieben werden. Sie lassen sich aber nicht in einem normalen logischen Herleitungsverfahren aus den vorausgehenden Formen gewinnen. Die vorausgehenden führen nur zum *Postulat* einer reicheren Form, welche nicht an den auf der vorausgehenden Stufe unaufgelösten Inkonsistenzen zerbricht. Die Form selbst muß dann durch

einen neuen konstruktiven Gedanken gewonnen werden. Bei der Ausführung dieser Konstruktion muß sich Hegel zudem an der Aufgabe orientieren, innerhalb der neuen Ontologie schließlich zu einer Rekonstruktion der wirklichen Welt gelangen zu können. Das wird dort besonders deutlich, wo Wissen und Selbstbewußtsein als Weisen der Begriffsform seiner Ontologie eingeführt werden. Sie werden in dieser Ontologie nicht eigentlich abgeleitet, sondern – wenngleich systemkohärent – in sie eingesetzt.

Daraus ergibt sich nun eine wichtige Schlußfolgerung. Und nur durch sie wird es möglich, Kants und Hegels Denken in eine sachliche Beziehung zueinander zu bringen und *in einem systematischen Ganzen miteinander vereinbar zu machen*. Hegels Denken ist nicht selbstgenügsam und nur aus von ihm selbst begründeten und entwickelten Prämissen herzuleiten. Es stößt sich von einer Ontologie ab, die jedes selbstbewußte Denken entwickeln muß und die das von Kant entdeckte Thema der transzendentalphilosophischen Aufklärung gewesen ist. Im Rahmen dieser Ontologie gewinnt es den Begriff von einem Gegenstand. In ihr gewinnt das selbstbewußte Denken somit die Möglichkeit, Erfahrungen von der Welt zu machen und sein gefährdetes Dasein zu bewahren und zu erweitern. Und in Beziehung auf sie gewinnt es auch seine höchste Perspektive auf Selbstverwirklichung in Autonomie und Freiheit. Des weiteren gewinnt es in ihr auch, und zwar über eine lange historische Entwicklung, die Möglichkeit zu einer rationalen Erfahrungswissenschaft. Doch diese Wissenschaft ist wesentlich partikular. Sie hat zwar eine Grunddisziplin, die physikalische Theorie der materiellen Prozesse. Aber diese Theorie ist aus Strukturgründen außerstande, die Welt als ganze zu beschreiben, mit der das selbstbewußte Denken über seine Erfahrung mit Gegenständen eine Vertrautheit und von der es ausgedehnte Kenntnisse gewinnt, die aber ohne umfassendes Verstehen bleiben. Denn die auf der Grundtheorie auf ruhende Erfahrungswissenschaft ist ohnedies notwendig nur

eine Sammlung von Partialkenntnissen. Die Tatsache, daß sich ihm umfassendes Verstehen entzieht, ist dem selbstbewußten Denken, zumindest in implizitem Wissen, ebenso bekannt wie die Tatsache, daß seine natürliche Ontologie selbst nicht universal sein kann und daß sie uns nur in eine letzte Dunkelheit verstrickt hält. Daraus ergibt sich, daß die Revision der Ontologie, die jeder Monismus anstrebt und die Hegel zur Vollendung brachte, ein Unternehmen der Vernunft und nicht nur eine spekulative Träumerei ist. Ihre Rationalität ist auch für das von Kant analysierte Denken innerhalb des Grundverhältnisses einsichtig zu machen. Sie darf sich nur nicht mißverstehen als platonische Theorie reiner Formprozesse. Sie ist wesentlich *Gegenzug* zum natürlichen Denken. Und sie ist in jedem ihrer Schritte, der zu grundlegend neuen Stufen ihrer Begriffsform führt, von einem solchen *Gegenzug* abhängig. Dennoch kann sie mit Recht beanspruchen, als *Gegenzug* zugleich auch die *Vollendung* des natürlichen Denkens zu sein: Nur sie kann eine Weltinterpretation erreichen, welche diese Welt als Einheit begreift und die das selbstbewußte Wesen in dieser Welt beheimatet. Nur sie kann also auch eine wirkliche und konkrete Weltinterpretation mit dem Verständnis selbstbewußter Freiheit zur Einheit eines einzigen Verstehens bringen.

Diese Interpretation ist jedoch nicht Wissenschaft. Sobald sich die Dialektik mit der Forschung in Konkurrenz begibt oder sobald sie gar deren Grundlage zu sein beansprucht, verliert sie ihre Rationalität und alle Glaubwürdigkeit. Das Mißverständnis, dem sie dabei erliegt, entspricht nur der Unfähigkeit der Philosophie, die Aufgaben der transzendentalen Theorie Kants zu denen, welche die Theorie Hegels begründen, in das richtige Verhältnis zu bringen.

Denn dies ist die Situation des Menschen, der selbstbewußter und auf die Möglichkeit der Freiheit orientierter Denker ist: Er existiert in einer Welt, die er sich unter Bedingungen zu erschließen hat, die mit seinem selbstbewußten Dasein

gesetzt sind. Diese Bedingungen sind nicht auch die, welche Form und Wirklichkeit der Welt selbst begründen. Aber wir können nicht umhin, die Welt als ganze zu denken und aus diesem Gedanken die uns vertraute Wirklichkeit zu verstehen. Wir können nicht behaupten, daß dieses Verstehen Erkenntnis in eben der Weise ist, in der wir Erfahrungserkenntnis von Funktionen und Relationen besonderer Gegenstandsbereiche haben. Aber dieses Verstehen geht doch aus der Rationalität unseres Weltverhältnisses und aus der Natur unseres selbstbewußten Daseins hervor. Und es bewährt sich in der Fähigkeit, wirkliches Verstehen zu eröffnen. Es liegt kein Sinn, sondern nur Mißverstehen darin, daß endliche Vernunftwesen nach einer anderen Form der Rechtfertigung suchen. Und darum kann der Mensch nur in einem umfassenden Verstehen, zu dem Kant und Hegel gleichermaßen und mit gleichem Recht beitragen müssen, über sich selbst ganz verständigt sein.

Textnachweise

und Hinweise auf andere Arbeiten des Autors zu den Themen der Texte

Ethik der Autonomie. – Zuerst als »Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus«, in: *Sein und Ethos*, hrsg. von P. Engelhardt, Mainz 1963 (Walberberger Studien, Bd. 1), S. 350–386.

Vgl. auch:

»Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft«, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, S. 77–115.

»Die Deduktion des Sittengesetzes«, in: *Denken im Schatten des Nihilismus*, hrsg. von A. Schwan, Darmstadt 1975, S. 55–112.

Fichtes »Ich«. – Vortrag am Collège de France vom Frühjahr 1966; frz. unter dem Titel »La découverte de Fichte« in: *Revue de métaphysique et de morale* (1967) S. 154–169. – Wegen Verlust des Originalmanuskripts vom Autor jetzt ins Deutsche zurückübersetzt und hier zum ersten Male veröffentlicht.

Die Abhandlung *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, ist eine veränderte und erheblich erweiterte Fassung dieses Textes.

Die Grundstruktur der modernen Philosophie. – Text für eine Vortragsreise in Asien 1970; dt. zuerst in: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, hrsg. von H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976, S. 97–121.

Vgl. auch:

»Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie«, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, S. 257–284.

»Zwei Theorien zur Verteidigung des Selbstbewußtseins, in: *Grazer Philosophische Studien* 7/8 (1979) S. 77–99.

»Selbstbewußtsein und spekulatives Denken«, in: D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982, S. 125 ff.

Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. – Ergänzungstext aus dem Jahre 1975 zu »Die Grundstruktur der modernen Philosophie« (s. d.); in: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, hrsg. von H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976, S. 122–143.

Glück und Not. – Zuerst in: *Positionen der Negativität*, hrsg. von H. Weinrich, München 1975, S. 512–518 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 6). Der Text kann als der Versuch zu einer Erneuerung von Gedanken gelesen werden, die Hölderlins Weg bestimmten. Vgl. auch:

»Hegel und Hölderlin«, in: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, S. 9–40.

»Lebensdeutungen der Zukunft«, in: D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1976, S. 11 ff.

Andersheit und Absolutheit des Geistes. – Vortrag an der Universität München vom Frühjahr 1979. In deutsch, bisher unveröffentlicht.

Vgl. auch:

»Hegels Logik der Reflexion«, 2. Fassung in: *Hegel-Studien*, Beih. 18, Bonn 1978, S. 203–324.

»Hegels Grundoperation«, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für Werner Marx, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, Hamburg 1976, S. 208–230.

»Formen der Negation in Hegels Logik«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1974, Bonn 1975, S. 245–256.

Kant und Hegel, Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken. – Manuskript für den Kongreß, den die chinesische Akademie für Sozialwissenschaften 200 Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* und 150 Jahre nach Hegels Tod aus diesem Anlaß in Peking im September 1981 veranstaltet hat. Bisher unveröffentlicht.

Zum Kant-Teil vgl. auch:

Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1976, Bd. 1).

Zum Hegel-Teil vgl. auch:

»Die Formationsbedingungen der Dialektik«, in: *Revue Internationale de Philosophie* (1982) [im Druck] 139/140 (1982) S. 139–162.

Biographische Notiz

Dieter Henrich, geboren 1927 in Marburg

Dr. phil. 1950, Habilitation 1956 in Heidelberg

1960 o. Professor an der Freien Universität Berlin

1965 o. Professor an der Universität Heidelberg

1968 Berufung an die Columbia Universität in New York, dort ständiger Gastprofessor

1973 Übergang an die Harvard Universität als ständiger Gastprofessor

seit

1981 o. Professor an der Universität München

Inhalt

| | | |
|--|-----|-----|
| Einleitung | 3 | |
| I | | |
| Ethik der Autonomie | 6 | |
| Fichtes ›Ich‹ | 57 | |
| II | | |
| Die Grundstruktur der modernen Philosophie | 83 | |
| Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung <i>Probleme und Nachträge zum Vortrag über ›Die Grundstruktur der modernen Philosophie‹</i> | 109 | |
| Glück und Not | 131 | |
| III | | |
| Andersheit und Absolutheit des Geistes <i>Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel</i> | 142 | |
| Kant und Hegel <i>Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken</i> | 173 | |
| Textnachweise und Hinweise auf andere Arbeiten des Autors zu den Themen der Texte | | 209 |
| Biographische Notiz | 211 | |

Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts

IN RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK

Hans Albert, Kritische Vernunft und menschliche Praxis. 5 Texte. Mit einer autobiographischen Einleitung. 9874 [2]

Hans Blumenberg, Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. 7715 [2]

Rüdiger Bubner, Zur Sache der Dialektik. 4 Aufsätze. 9974 [2]

Hans Ebeling, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger. 7776 [2]

Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken. 9962 [5]

Hans-Georg Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. 9844

Jürgen Habermas, Politik, Kunst, Religion. 6 Essays über zeitgenössische Philosophen. 9902 [2]

Nicolai Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. Nachwort von Ingeborg Heidemann. 8538 [3]

Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. 8446 [2]

Martin Heidegger · Fragen an sein Werk. Ein Symposium. Beiträge von J. Busche, B. Willms, M. Theunissen, J. B. Lotz, K.-H. Volkmann-Schluck, E. Jüngel, H. Birault und A. Schmidt. 9873

Werner Heisenberg, Quantentheorie und Philosophie. Vorlesungen und Aufsätze. Hrsg. Jürgen Busche. 9948 [2]

Dieter Henrich, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen Philosophie. 7852 [2]

Arthur Hübscher, Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme. 8651 [4]

Roman Ingarden, Über die Verantwortung. 8363 [2]

Karl Jaspers, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. 3 Vorträge. Nachwort von Kurt Rossmann. 8674

- Hans Lenk*, Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis. 9956 [2]
- Paul Lorenzen*, Theorie der technischen und politischen Vernunft. 6 Texte. 9867 [2]
- Hermann Lübbe*, Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. 7 Texte. 9895 [2]
- Odo Marquard*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. 7724 [2]
- Gottfried Martin*, Einleitung in die allgemeine Metaphysik. 8961 [2]
- Günther Patzig*, Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge. Mit einer autobiographischen Einleitung. 9986 [2]
- Manfred Riedel*, Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik. 4 Aufsätze. 9958 [2]
- Josef Schächter*, Prolegomena zu einer kritischen Grammatik. Bibliographie und Nachwort von Gerd H. Reitzig. 9922 [3]
- Alfred Schmidt*, Kritische Theorie, Humanismus, Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969–1979. 9977 [2]
- Walter Schulz*, Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge. 7704 [2]
- Wolfgang Stegmüller*, Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel. 5 Texte. Mit einer autobiographischen Einleitung. 9938 [2]
- Ulrich Steinvorth*, Stationen der politischen Theorie. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber. 7735 [5]
- Friedrich Waismann*, Logik, Sprache, Philosophie. Vorrede von Moritz Schlick. Herausgegeben von Gordon Baker, Brian McGuinness und Joachim Schulte. 9827 [8]
- Carl Friedrich von Weizsäcker*, Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik. 7731 [2]
- Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Band 8: 20. Jahrhundert. Hrsg. Reiner Wiehl. 9918 [6]

Philipp Reclam jun. Stuttgart

